

قراءات نقدية فى فكر حسن حنفى

# جدل الأنا والآخر



إعداد وتقديم :

د. أحمد عبد الحليم عطيه

مديولى الصغير



اهداءات ۲۰۰۱

د.أحمد أبو زيد

إنثروبولوجی

# جدل الأنا والآخر

قراءات نقدية في فكر حسنة حنفى

**الناشر : مكتبة مدبولي الصغير**

٤٥ شارع البطل أحمد عبد العزيز

تليفون : ٣٤٧٧٤١٠ - ٣٤٤٢٢٥٠

ميدان سفنكس ت ٣٤٦٣٥٣٥٠

رقم الايداع ٨٩٠٩ / ٩٧

الترقيم الدولي 5 - 029 - 226 - 977

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى : ١٩٩٧ م

تصحيح : سيد عبد المعطى

**طبع بدار عبد ربه للطباعة**

**أحمد عبد ربه**

الحوامدية : ٣٠٣٦٨٤ / ١٨٠



سلسلة  
رواد الفكر العربي المعاصر (١)

---

# جدل الأنا والآخر

قراءات نقدية في فكر حسنة حنفي  
في عيد ميلاده الستين

إعداد وتقديم

د. أحمد عبد الحليم عطية







إهداء

إلى الحواريين الأجيال







## تقديم هذه السلسلة، وهذا الكتاب

ظللنا فترة طويلة نتعامل مع الفكر العربى باعتباره إما صدى للفكر الغربى أو استمراراً للتراث القديم، وتحول الاهتمام فى العقود الأخيرة إلى الفكر العربى المعاصر؛ بوصفه مجال إبداع الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين. كانت التسمية تطلق فى البداية كمصطلح متواضع بديل لتسمية نخشى إطلاقها؛ وهى الفلسفة العربية المعاصرة. والخشية آتية من كون نتاجنا الفكرى ليس بنفس الصورة المعتادة لدى القدماء أو لدى الفلاسفة الغربيين. وقدمت دراسات عديدة تحت عنوان «الخطاب العربى المعاصر» و«القطاع الراهن فى الفلسفة العربية»، وكلها تدل على المحاولات المتعددة التى يبذلها العاملون فى مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، لتقديم أطروحات نظرية لواقعنا الثقافى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى. وتعددت المداخل والمناهج للتعامل مع هذا النتاج.

اعتبر البعض أن المدخل إلى دراسة الفكر، أو الخطاب أو الفلسفة العربية المعاصرة هو ما أنجزه الفكر النقدى الغربى فى أحدث اتجاهاته من مناهج الاستمولوجية، البنيوية، الأركيولوجية والتفكيكية، كما لدى: محمد أركون ومطاع صفدى وعلى حرب، وظل عدد من رواد فكرنا المعاصر يتابعون دراستهم التحليلية النقدية من خلال رؤاهم الاجتماعية ومناهجهم التاريخية الجدلية كما نجد لدى العروى فى المغرب وطيب تزيلى وصادق العظم فى سوريا، وحسام الألوسى فى العراق، وحسين مروة ومهدى عامل فى لبنان ومحمود أمين العالم ومحمود إسماعيل فى مصر، وأحمد ماضى وهشام غصيب فى الأردن. بينما نجد فريق ثالث سعى إلى تقديم رؤية من الداخل للفكر العربى باستحداث أدوات منهجية للتعامل مع معطيات الفكر العربى المعاصر مثل: حسن حنفى فى مصر وطه عبدالرحمن فى المغرب.



ونحن لانقص إحصاء جهود المفكرين العرب المعاصرين فتلك مهمة تتجاوز حيز هذه المقدمة، فالاهتمام بالفكر العربى المعاصر ربما يكون الهاجس الرئيسى الذى يشغل عدد كبير من الباحثين والمفكرين العرب مثل: فتحى التريكى ومحمد على الكبسى فى تونس، وعبد السلام بن عبد العالى وسالم يافوت وكمال عبداللطيف وعبدالرازق الدوى فى المغرب، وأحمد برقاقوى ويوسف سلامة فى سوريا، وناصرى نصار ومعن زيادة وعلى زيعور وأحمد الأمين فى لبنان. ولاتسع الصفحات القادمة لذكر المشتغلين بقضايا الفكر العربى المعاصر، بل إننا نزعم أن اهتمام الجيل التالى جعل من هذا المجال المحور الأولى بالتفكير خاصة فى مصر حيث يتمحور جيل جديد من الباحثين حول هذا الاهتمام نذكر منهم: على مبروك، وحسن طلب ومصطفى النشار ويمنى الخولى ورمضان بسطاويسى وأنور مغيث ومجدى عبدالحافظ وصاحب هذه المقدمة.

لسنا بصدد الإحصاء كما ذكرت، ولسنا أيضاً بصدد التصنيف والتقييم، إننا نشير فقط إلى الاهتمام الكبير الذى توليه الأجيال الحالية للفكر العربى المعاصر ولقضاياها ومناهجها، ونؤكد على جهود عدد كبير من الرواد الذين أسهموا بأشكال متعددة فى تعبيد الطريق وتقديم الرؤى وتحديد المناهج لدراسته منذ أضاء زكى نجيب محمود الطريق بكتابه «تجديد الفكر العربى» وربما قبله فى جوانية عثمان أمين ووجودية عبدالرحمن بدوى.

والحقيقة أننا نهدف فى هذه السلسلة إلى طرح قضية الفكر العربى المعاصر على أوسع نطاق للبحث، آملي أن يشارك فى هذا الجهد عدد كبير من الباحثين والمثقفين والمفكرين العرب المعاصرين من أجيال متعددة وبمناهج متباينة، وذلك من خلال القضايا الأساسية التى طرحها الرواد والمناهج التى قدموها. فهذه السلسلة التى أتشرف اليوم بتقديمها للقارئ العربى والتى تحمل عنوان **رواد الفكر العربى المعاصر** تسعى إلى تحقيق ثلاثة أهداف أساسية ربما تزداد فى أعمالنا التالية:

\* الأول: هو جعل الفكر العربى المعاصر، أو الخطاب الفلسفى العربى - أو، ولما الخشية - الفلسفة العربية المعاصرة موضوعاً للتفكير والبحث من حيث كونه مجالاً يشمل إنتاج مجمل المفكرين العرب المعاصرين على اختلاف انتماءاتهم الفكرية وتوجهاتهم الفلسفية.

\* الثانى: هو الوقوف أمام إسهامات هؤلاء الرواد بالبحث والتحليل والنقد والتطوير، حيث نرى من وجهة النظر المعرفية الخالصة، أن جهود هؤلاء الرواد جديرة بالاستحقاق



ومن حقهم ومن واجبنا أن نناقش ما قدموه ليس بدافع التكريم والمجاملة أو الرفض والاستبعاد، بل انطلاقاً من قضية أساسية هي أننا في دراستنا لهؤلاء الأعلام أمثال: حسن حنفي، محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، عبدالله العروي، محمد عابد الجابري، عبدالرحمن بدوي ويحيى هويدي وأنور عبدالملك ومصطفى صفوان وفؤاد زكريا وأميرة مطر وغيرهم، نسعى لإقامة ما يمكن أن يسمى بحوار الأجيال. حاول شليب أن يؤرخ تحت عنوان «الفلاسفة الأحياء» لكثير من الفلاسفة الغربيين على اختلاف اتجاهاتهم، وكذلك فعل جارودي في نظرات أو منظورات حول الإنسان، حيث يعرض لأهم الاتجاهات الفلسفية عبر دعائها أو تمثيلها من الفلاسفة، وفتح المجال لأن يعقب كل منهم حول ما كتب عنه. فهذه قيمة كبرى، أقصد تكريم الرواد بالحوار معهم. وللتكريم عندنا مفهوم واضح ومحدد، هو الحوار مع الأفكار والرؤى التي اجتهد أعلام فكرنا المعاصر في طرحها بالتحليل النقدي للقضايا التي تعاملوا معها، وهذا هو التكريم الحقيقي.

والهدف الثالث: هو محاولة إيجاد حركة نقدية جادة نشعر بافتقارها؛ حيث كاد الباحث والمفكر لا يلتفت إلى عمل زميل له في المعهد أو الجامعة التي يعملان بها، فالمتابعة أصبحت شبه معدومة، والتعالى على إنتاج الأقران أو على الأقل عدم الاهتمام أو حتى الانتباه إليه أصبح سمة عامة لدى عدد كبير من العاملين بحقل الدراسات الفلسفية، ومن هنا اختفى أو كاد ما يمكن أن يسمى بالتراكم المعرفي، وكل منا يبدأ من نقطة الصفر. وكما يتضح من السياق أننا نتعامل مع هؤلاء الرواد أيما كانت اتجاهاتهم ومناهجهم من خلال التحليل الاستمولوجي لما قدموه دون اتخاذ أى موقف مسبق من اتجاهاتهم الفلسفية. حيث يشارك في كل عمل من هذه السلسلة مجموعة متنوعة من الأساتذة من مختلف الأقطار العربية ومن مختلف المدارس الفكرية؛ ولا يتدخل المشرقون على هذه السلسلة بأي نوع من أنواع التداخل أو التوجيه أو التعديل، ومن هنا فإن كل مشارك مسئول عن إسهامه، وما مهمة المحرر سوى التنسيق في إطار الأهداف التي أشرنا إليها توأماً. وهذا لا يمنع مستقبلاً من أن تحدد وجهة نظر عامة ورؤية موحدة بين بعض المشاركين في هذه السلسلة، تحدد نظرة جماعية أو تؤسس جماعة أو اتجاه له منهجه في التعامل كفريق مع قضايا الفكر والواقع العربي المعاصر.

وقد ظهرت فكرة هذه السلسلة من خلال عدد من الزملاء الذين جمعتهم هموم مشتركة، ودون الإشارة إلى أسماء معينة - حتى لا تفسر هذه الإشارة تفسيراً غير مقصود -



فإن الهدف هو تقديم قيمة أخلاقية في المقام الأول هي الوفاء للأساتذة الذين - كل على طريقته - مهدوا الطريق للبحث الفلسفي. ومحاولة تخطي كثير من العقبات والصعاب التي يستشعرها الباحثون الجدد في مصر، والتي تحول دون إسهامهم الحقيقي الجاد في القضايا المطروحة على الساحة العربية، فالبحث الفلسفي في مصر مازال مستمراً على الرغم من الانشغال المهلك في قضايا التدريس وغياب الناشر الجاد أو ظهور مراكز ثقافة ونشر خارج القاهرة تهتم بالعناوين الرائجة واللهات خلف ما تنتجه المطابع الأوروبية والفرنسية خاصة. وبالطبع لانود بهذا الحديث إعطاء سمة قطرية لهذا الجهد، بل دفع اتهام الباحثين الجدد في مصر عن المتابعة لما يجرى في مجال الفكر العربي والثقافة العربية بل اتهامهم بالتوقف عن البحث أساساً.

كان الهدف من هذه السلسلة والدافع إليها هو طرح قضايا الفكر العربي المعاصر بشكل جماعي تأسيساً بجهود الأستاذ محمود أمين العالم الذي يناضل في إصدار مجلته الهامة **قضايا فكرية** بشكل مستقل تماماً عن أية جهة أو مؤسسة، وهذا العمل نموذج جاد أصيل نتمنى أن يظهر بصور متعددة بعد توقف عدد كبير من الدوريات العربية ذات الطبيعة الفلسفية أو الفكرية.

ولعدم تكرار الجهود اخترنا مدخلنا الرواد والأعلام المعاصرين الأحياء لنتناقل من خلالهم القضايا الفكرية التي تشغل المثقف العربي. والدافع الثالث كان العمل الجماعي، الذي يقوم به فريق عمل ثابت في بقية أجزاء هذه السلسلة أو متغير، فالعمل الجماعي مفقود تماماً في حياتنا الثقافية ويلاقى العديد من الصعوبات، وتجربة الجمعية الفلسفية العربية دليل على العمل الجماعي الناجح، ودليل أيضاً على الصعوبات الجمة التي يواجهها العمل الجماعي المستقل عن أية هيئة أو مؤسسة. وقد أردنا لعملنا هذا أن يكون جماعياً وعربياً ومتنوفاً وقد يمتد في المستقبل ليشمل باحثين مسلمين غير عرب أو باحثين غربيين ذوي اهتمام بالفكر العربي.

هذا عن السلسلة، فماذا عن هذا العمل؟

إن تخصيص الكتاب الأول «حول الأنا والآخر: قراءة فلسفية وسياسية في فكر حسن حنفي» لمناقشة ما طرحه د. حنفي من أطروحات أثارت - ولا زالت تثير الجدل - معارك فكرية عديدة، يعنى أن اختيارنا منصب على طرح القضايا المثارة في الكتابات الفلسفية



العربية المعاصرة، فليس حسن حنفى مفكراً أكاديمياً أو أستاذاً جامعياً فقط، لكنه مفكر صاحب رؤية تثير من الاختلاف والحوار والجدل أكثر من الاتفاق أو تقديم حلول نهائية حاسمة. وهذا الحوار والجدل يثرى نقاشنا الفلسفى. وقد تجسد ذلك فى دوره المهم فى الجمعية الفلسفية المصرية، وذلك حين أعاد تأسيس الجمعية التى قامت فى الأربعينيات على جهود إبراهيم مذكور وعلى عبد الواحد وافى وعثمان أمين، حينما كاد نشاط الجمعية أن يتوقف. إن ما قام به حنفى وزملاؤه من جهد فى إحياء الجمعية، وتجميع معظم العاملين بالفلسفة فى مصر، وإصدار مجلتها السنوية التى نرجو أن تتحول إلى نصف سنوية قريباً، ماتبع ذلك من ندوات شهرية وسنوية، أوجد بدايات حركة فلسفية جادة، والسعى لتطوير هذه الحركة، ودعم هذه الجمعية يحتاج ليس فقط إلى التنويه بل الدراسة التى ليس مجالها هذه المقدمة، بل أشير فقط إلى أن حنفى بكتاباته وحركته طرح الكثير من القضايا التى أثارت العديد من نقاط الاختلاف بينه وبين مفكرين ينتمون إلى تيارات فلسفية متباينة مما جعلنا نطرح سؤالاً أساسياً تواكب مع رغبتنا فى تكريم حنفى تكريماً فلسفياً بمناسبة بلوغه العام الستينى فبراير ١٩٩٥، والسؤال هو كيف يكون التكريم الحقيقى لمفكر ولأفكاره؟ السؤال عن الكيفية والمنهج انطلق من تفكيرنا فى الطريقة التى نراها أنسب فى التعامل مع المفكرين، ليس المدح والتقريظ والمجاملة والدفاع، فهذه الوسيلة يقوم بها الاتباع وتسمى إلى المفكر القادر من وجهة نظرنا على بيان أفكاره وإيصالها للناس والدفاع عنها. ولسنا أتباعاً لحنفى على الرغم من أن بعضنا من تلاميذه وحواريه ومحاوريه، وتشهد مجالسنا العلمية جدلاً ونقداً وهجوماً على بعض ما يطرحه قد يكون أكثر حدة من كثير مما وجه إليه من نقد، وهو بالتالى كمفكر عربى معاصر يمتلك أدواته ويمتلك القدرة على التعامل بها، وهو أقدر من أى فرد آخر على طرح قضايا والدفاع عنها. ومن يتابع سيمانار الاثنين بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، يدرك ذلك جيداً؛ القضايا العلمية الجادة، الحوار المعرفى المستنير، نقد الجيل الجديد من الباحثين للأستاذ. وهذا النقد العلمى يختلف عن الهجوم والرفض والتفكير والاستبعاد الذى كاد أن يصبح سمة أساسية لبعض من يرفضون الفكر والحوار فيلجئون إلى التكفير والاتهام، ليس مهمتنا هنا الرد على هؤلاء.

ومن يطالع أسماء الرواد الذين نستعد من الآن لتناول إنجازاتهم بالحوار النقدى أمثال: عبد الرحمن بدوى، ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم والعروى والجابرى وغيرهم يدرك أن عملنا هو محاولة متواضعة تماماً لإيفاء أعلام الفكر العربى الأحياء قدر قليل مما



يستحقون، فكثيراً ما يكون التقدير بعد فوات الأوان، لكننا ندرك أن الفكر مع ارتباطه بالواقع التاريخي والاجتماعي له خصوصيته المتميزة وأن الأفكار تحيا وتستمر بالنقاش والحوار، وأن المتابعة النقدية لجهود الرواد الأحياء تتيح التفاعل الحي داخل الثقافة العربية المعاصرة والفكر العربي الفلسفي المعاصر، وتدفع بالفلسفة إلى الأمام فنحن نقدر جهود كل هؤلاء الأعلام، لكننا قبل ذلك وبعده نقدر الفلسفة كما نفهمها، وكما يفهمها كل مفكر فهي النتاج الواعي للتفاعل الحي بين المفكرين وقضايا واقعهم التاريخي والاجتماعي.

ومن هنا فنحن نرحب بأية إضافة أو فكرة يقدمها زميل لتدعيم ما نطرحه من أفكار في إطار هذا الجهد لتكريم رواد فكرنا العربي المعاصر. هذه السلسلة وهذا العمل مفتوح لكل من يضيف إلى رصيد الفكر العربي؛ تحديداً لمجاله وتدقيقاً لمعناه وتحليلاً لقضاياها وحواراً لرواده. وكانت فكرة حسن حنفي حين أطلعناه على مخطط العمل ككل - قبل أن يرى الأبحاث، التي لم يرها حتى الآن - أن هذا الهدف يثرى بالنقد والتطوير فهذا هو التقدير الحق.

هنا علينا أن نشير إلى مسألة مهمة هدفنا إليها وإن لم تتحقق في هذا العمل، نطرحها للنقاش رغبة في أن تتحقق في المجلدات التالية وهي أن يقوم كل مفكر بالتعقيب على مختلف الدراسات التي تناولت جوانب فكره أو تقديم بيان عام لتطوره الفكري أو موقفه الفلسفي الحالي. وكم كنا نود تحقيق هذه الفكرة في هذا المجلد الأول إلا أننا تركنا أمر تنفيذها مرهونا بموافقة الرائد الذي نعرض لجهوده، وقد حالت موافقة حسن حنفي، الذي أراد أن يكون العمل تعبيراً عن مواقف المشاركين فيه وشهاداتهم على فكره أكثر من كونه سجلاً وجدلاً، ومن هنا لم نستطع تحقيق هذه الفكرة في المجلد الحالي.

ونظراً لأن هذه المجلدات، العمل الحالي وماسيليه يناقش قضايا الفكر العربي المعاصر انطلاقاً من جهود أعلام مفكرينا فقد كان خيارنا أن تكون الدراسات جميعها في القضايا التي طرحها المفكر، أي تدور حول كتابات المفكر وعن فكره، لذا استبعدنا تماماً - إلا في حالات نادرة - الدراسات المهداة إلى المفكر فهي خارج الإطار المرسوم لحدود هذه المجلدات. كما جعلنا المعيار العلمي هو الأساس الذي نحدد بناء عليه الإسهامات المندرجة في هذه السلسلة، بصرف النظر عن مواقف أصحابها تجاه القضايا التي طرحها أعمال الرائد موضوع الدراسة. وفي حالات محدودة للغاية توقفنا أمام بعض الإسهامات التي تخرج عن الإطار المحدد هنا. كما أننا اضطررنا خلال عملنا هذا، وفي هذه التجربة الأولى، رغبة منا في إسهام مفكرين من اتجاهات متعددة إلى تأجيل صدور العمل أكثر من مرة، فقد حالت



ظروف عديدة دون ذلك منها؛ وجود عدد من المسهمين خارج مصر في أقطار مختلفة كان الاتصال ببعضها صعباً في العراق ولبنان وفرنسا وجنوب أفريقيا. ومنها زيادة المقالات إلى درجة أننا فكرنا في إصدار هذا العمل الأول في جزئين أحدهما خاص بالدراسات العربية والآخر باللغات الأخرى، كما فكرنا في ضغط المقالات أو استبعاد بعض المقالات نظراً لظروف النشر وتحديد حجم العمل بعدد معين من الصفحات، ومنها صعوبة التوفيق بين الناشر وبين بعض دور النشر العربية - التي تحمست للموضوع لإصدار طبعتين إحداها مصرية والأخرى عربية. ولكن هانحن أخيراً نتقدم للقارئ والباحث والمتقف العربي بهذا المجلد الأول من سلسلة رواد الفكر العربي المعاصر حول: «جدل الأنا والآخر: قراءات في فكر حسن حنفي» آمليين أن تكون الاستجابة له دافعاً لنا في إصدار المجلد الثاني حول جهود الأستاذ محمود أمين العالم بمناسبة اليوبيل الماسي لميلاده الذي احتفلنا به في فبراير ١٩٩٧؛ والذي نرى منذ طرحنا فكرة إصدار مجلد عنه على الزملاء والأصدقاء في مؤتمر الجمعية الفلسفية العربية الرابع في عمان نوفمبر ١٩٩٥ أنه يستحق أكثر من تكريم، وقد أسعدنا أن بعض من أرسلنا لهم بخطابات المشاركة تحمسوا هم بدورهم بعد وصول هذه الخطابات لهم وبعد حديثنا معهم لتكريم العالم في صورة ندوات موسعة أو كتب تذكارية تصدر عن هيئات أو مؤسسات رسمية، فهذا يؤكد صواب فكرتنا وتحمس الجهات المختلفة لها مما يجعلنا نكرر أن كل واحد من هؤلاء الأعلام يستحق أكثر من تكريم، وأن التكريم الرسمي لا يلغى التقدير العلمي بل يؤكد أنه وأن التكريم الشعبي وغير الرسمي لمفكر مثل محمود أمين لا يقل عن أي تكريم آخر وربما يزيد لأنه يؤكد على دور العالم الفكري والثقافي والوطني الذي قام به. وإن كانت بساطة الرجل وتواضعه يجعلانه يزهد في أي نوع من التكريم الذي يستحقه بالفعل.

وبخصوص هذا الكتاب وموضوعاته والمشاركين فيه نشير بإيجاز إلى أن عدداً كبيراً من الأساتذة العرب وغير العرب رغبوا في المشاركة، منهم الدكتور إبراهيم موسى من جامعة كيب تاون بجنوب أفريقيا الذي قدم دراسة مقارنة لجهود حسن حنفي التحديثية وجهود المفكر الباكستاني المسلم فضل الرحمن، والدكتور على حسين الجابري من جامعة بغداد بالعراق ود. عبدالقادر بشته من جامعة تونس الأولى، وكذلك الدكتور السيد ولد أباه من جامعة نواكشوط من موريتانيا والدكتور محمد جمعة من سوريا بالإضافة إلى الأساتذة والزملاء المصريين الذين تخصصوا في مجال البحث الفلسفي، وكذلك الدراسات القانونية مثل المفكر القومي المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة، أو تخصصوا في الدراسات



الأدبية مثل الدكتور عبدالمنعم تليمة أو الدراسات النفسية الدكتور حسين عبدالقادر أو من شغلوا بقضايا العلم وتاريخه د. رشدي راشد مركز أبحاث تاريخ الرياضيات بباريس، وفلسفة العلوم ومناهج البحث د. علا أنور المركز القومي للبحوث أو قضايا النقد والإبداع الفني والأدبي د. فاضل الأسود.

وقد قسمنا العمل الحالي محاور ثلاثة أساسية تدرج داخلها الأبحاث المختلفة وهي:

\* الموقف من التراث.

\* الموقف من الغرب.

\* الموقف من الواقع.

وجاء هذا التقسيم انطلاقاً من كتابات حسن حنفي نفسها، وقد كنا في قليل جداً من الأحيان نشعر بتداخل بعض الدراسات في أكثر من محور إلا أن الاتجاه العام للدراسة كان الأساس في إدراجها في إطار هذا المحور أو ذاك. نشير على وجه الخصوص إلى دراستي الدكتور رشدي راشد التي كتبها أصلاً بالفرنسية وترجمها الزميل فؤاد السعيد إلى العربية ودراسة د. عبدالقادر بشتة حيث فضلنا وضعهما ملاحق في هذا المجلد حرصاً منا ومنهم على المشاركة في تكريم حسن حنفي.

وفي ختام هذا التقديم نتوجه بالشكر لكل من أسهم معنا في هذا المجلد سواء تمكنا من نشر إسهامه أم حالت ظروفنا من التشرف بنشرها في هذا العمل، بخاصة الدراسات التي جاءت بلغات مختلفة والتي نتمنى مشاركة أصحابها لنا أعمالنا القادمة، كما نتوجه بالشكر للناسر الشاب محمد مدبولي الذي تحمس للغاية لهذا العمل وهذه السلسلة وقدم كل الإمكانيات لتظهر بهذه الصورة.

لم أتناول في هذه المقدمة كل المسهمين ولم أعرض للدراسات المتنوعة التي قدمت، فقد يؤدي ذلك الحديث عن كل عمل على حدة، مما يبعد القراء ولو قليلاً عن مواجهة القضايا المثارة في هذا العمل، وأنا أتمنى أن يواجه القارئ من خلال الصفحات القادمة ليس فقط مواقف أصحابها بل قضايا الفكر العربي ويشارك معنا في هذا الحوار، الذي يعد هذا المجلد أول حلقاته حتى تتسع الحلقات وتفتح على الواقع العربي المعاصر بكل تعقيداته ومشكلاته المتداخلة. لعل الفكر ينير لنا طريقاً نحن والقراء.

الدكتور أحمد عبدالحليم عطية

شبرا - يناير ١٩٩٧



---

# **القسم الأول**

## **الموقف من التراث**

### **(الأنا)**







# التنوير والتأصيل

## قراءة في بعض أعمال حسن حنفي

السيد ولد أباه (\*)

«أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وارعى مصالح الناس» (\*\*)

كنا في دراسة سابقة قد توقفنا طويلاً عند «اشكالية التنوير» في فضائه الغربي الأصلي ومنطلقاته المفاهيمية المؤسسة له؛ ومن ثم رصدنا امتداداته في مختلف تيارات الفكر العربي المعاصر<sup>(١)</sup>.

فمما لا يقبل مباحكة أن الحداثة تقوم من حيث أسسها الفكرية والأيدولوجية على قيم التنوير، التي يمكن أن تلخص في أربعة محددات أساسية هي:

١ - العقلانية : التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثل الوجود، ويصدر الأحكام العقلية حوله، كما تجد العقلانية في الطموح العلموي نموذجاً، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الانسان على الطبيعة» كما تجد في التقنية رؤية للوجود.

٢ - التاريخانية : أي أن الحداثة قامت على معقولة التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم وييسر به كسلاح ايدولوجي.

(\*) جامعة أنواكشوط - موريتانيا

(\*\*) حسن حنفي «من العقيدة إلى الثورة» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٨) مج ١ - ص ٤٠ - ص ٤١.

(١) انظر: السيد ولد أباه، «أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر - إشكالية نقد العقل نموذجاً - المستقبل العربي» السنة ١٣.

العدد ١٤٥ (أذار/مارس ١٩٩١)



٣ - الحرية : كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الانسان فى تقرير شئونه المدنية، دون إكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية، وتشكل أيضاً منطلقاً للتعبئة الايديولوجية .

٤ - العلمانية : أى فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفى مقابل ذلك الانطلاق من «الانسان» كمفهوم مرجعى للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقى والسياسى.<sup>(١)</sup> من الجلى إذن، أن الاشكالية النهضوية فى الفكر العربى الحديث ظلت محكومة بالأفق التنويرى، حتى فى جوانبها الأكثر معارضة للتغريب والتحديث.

ولعل الأمر يرجع أساساً إلى كون إشكالية النهضة هى فى جوهرها إشكالية تاريخية، بمعنى أنها تحيل إلى أرضية المواجهة التاريخية بين موقفين حضاريين متصارعين ومختلفين فى زمنها الثقافى.

أحدهما غالب مهيمن، وثانيهما منهزم يرجع طرفه إلى الوراء. إنها الوضعية التى ولدت بقوة سؤال ارسلان: «لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟»

وقد أفضى السؤال إلى اجابات شتى تلتقى فى تقديم الحل التنويرى، وإن اختلفت فى النهج والمنطلقات وتصور الآخر<sup>(٢)</sup>.

بعبارة أخرى، لقد طغى على الفكر النهضوى هاجس البحث عن «إدراك ركب الحضارة». والأخذ بأسباب التقدم البشرى سواء كان ذلك التقدم يتم بالقطية مع الماضى والانفصال عنه أم يكون بالرجوع إلى أسسه «النقية الخالصة» ذلك «أن التمدن الأورباوى تدفق سيلة فى الأرض. فلا يعارضه شىء إلا استأصلته قوة تياره المتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الفرق»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: المصدر نفسه ص ٣٩، و: Max Ulorheimer T. Adorno. La Dialectique de la Raison (Paris: "S.N" 1983, et Juren Habermas, le Discours Philosophique de la Modernité (Paris: Gallimard, 1988)

(٢) حول فكر النهضة انظر: ألبرت فضل حوراني «الفكر العربى فى عصر النهضة» ١٧٩٨ - ١٩٣٩. ترجمة إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت - دار النهار للنشر، ١٩٧٧) على أواميل «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٥)، محمد عابد الخابرى «الخطاب العربى المعاصر»، «دراسة تحليلية نقدية» (بيروت - دار الطليعة ١٩٨٥) و Anouar Abdel Malak, Ideologie et Renaissance Nationule: L'Egypte Moderne (Paris: Anthropos, 1969).

(٣) خير الدين التوسى، «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» تحقيق معن زيادة (بيروت - د. د. ن. ١٩٧٨) نقلا عن برهان غليون، «اعتيال العقل»، «محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٥). ص ١٧٧.



وهكذا تشكلت لدى الوعي النهضوى مفارقة العدو - النموذج أى الخصم التاريخى المتفوق علمياً وتقنياً ومؤسسياً الذى لا بد من اللحاق به مع التمسك بالقيم الروحية والثقافية، وإن اقتضى الأمر تأويلها وتجديدها، ذلك أن القضية التى شغلت مفكرى النهضة «تدور حول هذا السؤال: كيف للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم»<sup>(١)</sup>.

إنه السؤال الذى يطرحه بحدته المشروع الإصلاحى لدى كل من محمد عبده والأفغانى: ويقوم هذا المشروع على تصورين مترابطين عضويًا:

• **أولهما:** إرجاع أسس التقدم والتطور العلمى إلى أصول اسلامية، باعتبار أن الغرب قد استمد جذور نهضته وحضارته من الإسلام ومن تراث العرب.

• **وثانيهما:** تبيان أن الإسلام الصحيح هو الذى لا يناقض المدنية الحديثة، بل هو فى جوهره انسجام كامل معها، وإن ممارسة الاسلام اليوم لا تعبر فى شىء عن حقيقته وجوهره، بل هى ممارسة منحطة متولدة عن تخلف المسلمين وبقائهم فترات طويلة ضحايا الاستبداد والجهل.

فالأفغانى حاول إثبات أن «جوهر الاسلام هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها»، وقد نظر إلى الإسلام نظرة فلسفية غير لاهوتية، موحداً بين الفلسفة الحديثة والنبوة معتبراً «أن الغاية من اعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية انسانية مزدهرة فى كل نواحيها»<sup>(٢)</sup>.

أما محمد عبده فكانت إشكاليته هى: «كيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغى للمجتمع الإسلامى أن يكون عليه وبين ما بات عليه فى الواقع؟».

وقد وجد أن الجواب الوحيد على هذا السؤال هو «الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وذلك بإثبات أن هذا التغيير الحاصل ليس مما يجيزه الإسلام فحسب. بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فهم على حقيقته، وإن الاسلام يمكنه أن يشكل فى الوقت نفسه المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه»<sup>(٣)</sup>.

(١) حورانى «الفكر العربى فى عصر النهضة» (١٧٩٨ - ١٩٣٩ ص ١٢١).

(٢) المصدر نفسه. ص ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه. ص ١٧٢ - ١٧٣.



وهكذا أفضت المفارقة الأولى فى سؤال النهضة (مفارقة العدو - النموذج) إلى مفارقة ثانية حادة هى مفارقة اكتشاف «التقدم» فى نموذج الماضى:

أى تأكيد أن الأخذ بأسباب المدنية والتقدم مرهون بالرجوع إلى الأصول الصحيحة التى هى فى جوهرها متماهية مع الحاضر الغربى، أى أن فكرة التقدم قد وظفت فى اتجاه معاكس لوظيفتها فى المشروع الثقافى الغربى المتجه نحو المستقبل، من خلال التأكيد أن الغرب قد تقدم «لأنه أخذ أسس «التقدم» منا أو من عندنا».

ومن هنا نتيجة مضمرة سرعان ما يتم التصريح بها وهى أنه لكى يتحقق التقدم: لابد من أن نعود إلى «أسس التقدم التى أخذت منا ... إلى «الأصول». ومن هنا يصبح التقدم يعنى الاتجاه نحو الماضى»<sup>(١)</sup>.

لقد أفضى هذا المأزق إلى الثنائية الحادة التى تهيمن على الفكر العربى المعاصر وهى إشكالية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتحديث التى قسمت الفكر العربى المعاصر إلى:

موقف «هووى»: يكرس الدفاع عن الهوية ويزود عن قلعتها التاريخية ضد خطر «المذاهب المستوردة» و«الأفكار الهدامة» التى تعمل قوى التغريب على نشرها والتبشير بها<sup>(٢)</sup>.

وموقف «تحديثى»: يتلخص تشخيصه لحالة التخلف الحضارى لدى العرب والمسلمين فى القول بأن اسباب تلك الحالة ترجع إلى التمسك بالمعتقدات الماضوية التى أصبحت تشكل عائقاً معرفياً وايدىولوجياً امام التقدم العلمى والمدنى، ومن ثم وجب نبذها وتبنى قيم الحضارة الحديثة التى هى قيم الغرب المنتصر والمتطور.

لقد بين الجابرى فى كتابه الخطاب العربى المعاصر ملامح وحدة هذين الموقفين من حيث منطلقاتهما وغاياتهما باعتبارهما ينطبعان باللاتاريخية ورسوخ «النموذج - السلف» والنهج القياسى (قياس الغائب على الشاهد) سواء كان الأصل التاريخى الذى يقاس عليه هو الماضى العربى الاسلامى أم الحاضر الغربى.

(١) انظر. محمد عبد الحامى ضمن المناقشات على أحمد صدقى الدجاني، «الفكر الغربى والتغير فى المجتمع العربى» ورقة قدمت إلى التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى «الأصالة والمعاصرة» بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت - المركز ١٩٨٥) ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) انظر كتابات الفكر الإسلامى المعاصر وانظر أيضا مداخلتنا.



فى مقابل هذين التوجهين فى قراءة التراث، برزت فى السنوات الأخيرة مواقف جريئة تختلف فى منهجها، وإن كانت تتفق فى ضرورة الخروج عن المأزق المسدود الذى يفضى إليه كل تصور ينطلق من الثنائية المذكورة (ثنائية الأصالة والمعاصرة)<sup>(١)</sup>.

فى هذا السياق تحتل اعمال المفكر المصرى حسن حنفى مكانة متميزة من حيث طرافة منهجها وتعدد مناحيها وشمولييتها.

كما يتميز حسن حنفى بحرصه على بعث المشروع الاصلاحى من «كبوته» معتبراً نفسه امتداداً طبيعياً لرواد النهضة، مستعيداً بصفة بارزة وحادة الهم التنويرى، متجاوزاً رواسب التمزق والاختلاف التى عصفت به، ولأجل ذلك، يدشن حنفى حركية النهضة العربية منذ انطلاقتها إلى «كبوته» وتوزعها إلى مواقف متباينة المنحى والتوجه قائلًا:

«بدأت الحركة الاصلاحية على يد الافغانى مستنيرة تعتمد على العقل خاصة عند محمد عبده... تدعو إلى الاخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة وتدعو إلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديمقراطية ممثلة فى المجالس النيابية... وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجى ووسائل التخلف والطغيان الداخلى، وحاولت توحيد الأمة...»<sup>(٢)</sup>.

إلا أن هذه الحركة قد خبت، واختارت المنهج التربوى والإصلاح الدينى والخلقى بدل العقلانية النقدية والممارسة النضالية وآلت إلى الهزيمة والاستسلام، كما تجلّى ذلك فى تحالف محمد عبده مع الانكليز بعد مشاركته فى الثورة العربية «فكان نصفه مستنيراً ونصفه الآخر محافظاً سلفياً»، كما أن محمد رشيد رضا قد انتهى إلى الموقف المستقيل نفسه إذ كرس تحويل الحركة الاصلاحية النهضوية إلى «سلفية معلنة» تستعيد مقولات ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وتنادى بالرجوع إلى الخلافة وترفض الانفتاح على المدنية الحديثة «وتضعف العقل لحساب النبوة».

ثم ظهر حسن البنا امتداداً للحركة السلفية، فأنشأ حركة «الإخوان المسلمين» التى عمدت فى عهدها الأول إلى تنشيط المنهج الاصلاحى وإحياء «حماس الأفغانى ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف»<sup>(٣)</sup>.

(١) نذكر هنا أعمال الجابرى ومحمد أركون وبرهان غليون.

(٢) حسن حنفى «الحركات الإسلامية فى مصر» (بيروت المؤسسة الإسلامية للنشر ١٩٨٦) ص ٢٤

(٣) المصدر نفسه. ص ٢٥ - ٢٦



ثم يبين حنفى كيف تشكل الاتجاه الليبرالى العربى بارتباط وثيق مع الاسلام لدى الطهطاوى الذى حاول اكتشاف المبادئ الليبرالية فى التراث الإسلامى وعمل على ارساء قاعدة حديثة للدولة العربية وللشخصية الوطنية على أساس إسلام متجدد ومتنور. إلا أن هذا التوجه قد انتكس لدى الجيل الثانى من الليبراليين كلطفى السيد وطه حسين والعقاد... فكان أن «خبا الإسلام لصالح الغرب» خصوصاً لدى طه حسين الذى دعى إلى ربط مصر بالغرب مما ولد ردة فعل عنيفة لدى السلفيين. أما العقاد فانتهى إلى تصور سلفى يدعو إلى «الصفاء الأول» أى إعطاء الأولوية للشرع على حساب العقل و«الجمع بين الرومانسية الأدبية والرومانسية الدينية».

وحتى على عبدالرازق وخالد محمد خالد رجعا عن جرأتهما النقدية وتوجههما العلمانى التحديثى، بعد كتابيهما «الإسلام وأصول الحكم»، و«من هنا نبدأ»، مما دعم الاتجاه السلفى وقواه<sup>(١)</sup>.

أما التيار العلمانى الذى بدأه المسيحيون فى الشام والمهاجرون فى مصر خصوصاً لدى شبلى شميل، ويعقوب صروف، وسلامة موسى... فقد ظهر «كرد فعل على الحركة الاسلامية ودفاعاً عن الأقليات»، وعمل على بث مبادئ القومية والعلمانية والاشتراكية وحقوق الانسان، وبذلك أصبح الغرب النموذج الوحيد للحضارة والمدنية، أما الدين فلا يتدخل خارج علاقة العبد بربه، وهكذا «بدأت النظم العلمانية الغربية كالاشرائية والقومية تظهر كبديل عن النظام الاسلامى. فبدأ الوضع الاجتماعى ينطبع بالتقاليد الغربية ويبتعد عن الأصالة الاسلامية باسم المدنية والعصرية، مما ولد لدى التيار السلفى معارضة منجزات العالم ومظاهر المدنية الحديثة باسم الدين»<sup>(٢)</sup>.

وهكذا يخلص حسن حنفى من خلال استعراض مسار المشروع النهضوى أنه قد انتهى إلى الانحسار والتفكك، مما نتج منه تمزق الأمه إلى تيار أصولى معاد لكل قيم الحداثة والتنوير باسم الدفاع عن تراث الأمة وهويتها، وتيار تغريبى يتخذ من الغرب نموذجاً دون إقامة اعتبار لمميزات الأمة وخصائصها وعمق حضور تراثها.

وقد انتهى إلى القول بأن تجاوز هذه الوضعية الخطيرة مرهون بإعادة بناء المشروع الإصلاحى برمته، و«تحجيم» الغرب وإرساء نهج للتعامل معه. وأطلق حنفى على مشروعه

(١) المصدر نفسه. ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.



الجديد عبارة اليسار الإسلامى، ويحدد هدفه بأنه «مقاومة الاستعمار والتخلف والدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، وتوحيد المسلمين فى الجامعة الإسلامى أو الجامعة الشرقية»<sup>(١)</sup>.

ويتجلى البعد النضالى الطبقي فى المشروع باعتباره «يعبر عن الأغلبية الصامتة المقهورة بين جماهير المسلمين، ويدافع عن مصالح الناس، يأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء، وينصر الضعفاء على الأقوياء ويجعل الناس كأسنان المشط»<sup>(٢)</sup>.

كما أن اليسار الإسلامى امتداد طبيعى لكل جهود الإصلاح وتوجهات النهضة، إذ هو توطيد «للإصلاح الدينى الذى بدأناه فى المائتى سنة الأخيرة ليس فقط على مستوى مخاطر العصر: الاستعمار والاقطاع والرأسمالية والتخلف الاجتماعى والقهر السياسى، كما هو الحال عند الأفغانى، بل أيضاً على مستوى إعادة بناء الفكر الدينى الإصلاحى ذاته. ف لأول مرة منذ ابن رشد فى الفلسفة والمعتزلة فى أصول الدين والشاطبى فى أصول الفقه وابن خلدون فى التاريخ وابن تيمية فى الفقه، تعاد صياغة التفكير الدينى»<sup>(٣)</sup>.

إن مشروع اليسار الإسلامى، إذن، ينطبع بالبحث عن أسس جديدة لإرساء منهج الحوار والتواصل بين الحركات الأيديولوجية والسياسية الموجودة فى الساحة، فهو خطاب يجمع بين «الأخوة فى الله، (الإسلاميون)، و«الأخوة فى الوطن» (الماركسيون)، و«الأخوة فى الثورة» (القوميون)، و«الأخوة فى الحرية» (الليبراليون).

ومن هنالك يرسم حنفى برنامجاً سياسياً - ايديولوجياً - محدد المعالم يجعله رسالة اليسار الإسلامى فى أوائل القرن الهجرى الحالى، ويقوم البرنامج على النقاط الأساسية التالية:

- تحقيق مجتمع لا طبقي تسوده العدالة الاجتماعية.
- إرساء الحريات الديمقراطية وضمان التعبير والمشاركة السياسية لكل المواطنين.
- تحرير البلدان الإسلامية المستعمرة ومجابهة الاستغلال الاستعماري والاستيطان الصهيونى.
- إقامة وحدة إسلامية تجمع كل بلدان العالم الإسلامى تتم على مراحل.
- اعتماد سياسة وطنية غير منحازة ومستقلة عن مناطق النفوذ وسيطرة القوى الكبرى.

(١) انظر: «ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟»، «اليسار الإسلامى» العدد «١» (كانون الثانى/يناير ١٩٨١) ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.



- تدعيم ثورة المستضعفين والمضطهدين في كل مكان<sup>(١)</sup>.

ولنبادر هنا بملاحظة أن هذا المشروع الحضارى يقوم على أبعاد ثلاثة تتلخص في تعيين مواقف من كل من التراث القديم والتراث الغربى والواقع.

### الموقف من التراث القديم

يقدم حسن حنفى تعريفاً إيجابياً للتراث العربى الإسلامى، باعتباره ليس مجرد تراث متحفى أو نمط سلوك ماضوى بل هو «نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»<sup>(٢)</sup>.

فالتراث إذن جزء من الواقع ومن المكونات النفسية للمجتمع، وهو لذا مازال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير ويصوغ تصوراتها. فالمجتمع العربى يتميز بأنه مجتمع تراثى لم يتخلص من ماضيه، ولا معنى للتعامل العلمى المجرد معه على طريقة المستشرقين أى «تكرار ما قيل والجمع بين أجزائه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختبار... وكأن التراث جسم ميت...»<sup>(٣)</sup>.

ولذا، فإن أى تعامل مع التراث يجب أن يتم من داخل شرعيته، وباستثماره وإعادة تأويله فى ضوء إشكالاتنا الفكرية والايديولوجية الحالية. يقول حنفى:

«إيماننا هو «التراث والتجديد» وإمكانية حل أزمت العصر أو فك رموز العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث... هو المخزون النفسى لدى الجماهير، وهو الأساس النظرى لأبنية الواقع»<sup>(٤)</sup>.

إلا أن إعادة قراءة التراث الإسلامى يجب أن تتميز فيه بين الجوانب المشرقة المضيئة التى يمكن أن تكون حافزاً للنهضة والتنوير، والجوانب المظلمة الجامدة التى تشكل عائقاً أمام

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ص ٢٨، وانظر علاقات هذا المشروع بكتاب: أحمد عباس صالح «اليمن واليسار فى الإسلام» (بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢).

(٢) انظر: حسن حنفى «التراث والتجديد» (بيروت - دار التنوير ١٩٨١)، ص ١١.

(٣) انظر: حسن حنفى «موقفنا الحضارى» ورقة قدمت إلى: الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى نظمتها الجامعة الأردنية (بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥)، ص ١٦.

(٤) حنفى «من العقيدة إلى الثورة» مج ١، ص ٧.



مشروع التجديد والتحديث، ومن هنا التمييز داخل تاريخ الفكر الإسلامى بين اليسار واليمين.

«المعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة لها يسار ويمين، والفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الإشراقية الفيضانية عند الفارابى وابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين: فالمالكية التى تقوم على المصالح المرسله يسار والفقه الافتراضى عند الحنفية يمين؛ وفى التفسير، التفسير بالمعقول يسار والتفسير بالمأثور يمين والحسن سيد الشهداء يسار ويزيد والأمويون يمين»<sup>(١)</sup>. إلا أنه يشير إلى أن التراث الإسلامى الحالى هو تراث الغالب، أى أيديولوجيا السلطة المتحكمة فى مقابل حركات المعارضة التى تمّ قمعها وإقصاءها كالمعتزلة والخوارج<sup>(٢)</sup> ولذا وجب أن تكون رسالة «اليسار الإسلامى» الكشف عن الجوانب المهمشة من النصوص التراثية، بل أكثر من ذلك يتعين تثوير التراث وتحويله من مستواه الميتافيزيقى حتى يصبح لاهوت أرض وأيديولوجيا وطنية ثورية تعكس هموم الجماهير وتطلعات المستضعفين، إن هدفه إذن كما يقول حنفى: «تحويل الإلهيات إلى فكر نظرى، ثم تحويل الفكر النظرى إلى أيديولوجيا سياسية اقتصادية واضحة المعالم، يمكن صياغتها بطريقة عقلية علمية صرفة، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه الأيديولوجيات ويصبح هذا البرنامج دليلاً للعمل الثورى»<sup>(٣)</sup>.

ذلك أن المهم ليس فهم العالم وتقديم تصور سليم له، بل تغييره وإحكام السيطرة عليه. إن الواقع الفكرى اليوم - حسب حنفى - لا يتطلب لاهوتاً جديداً يدافع عن الله، بل المهم هو الدفاع عن الأرض:

«فإذا كان الله قد تمّ الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا فى قضيتهم إثباتاً للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التى اعترأها التفتت وأنهكها الضياع، وتوالت عليها الهزائم، وانتابها العجز، وعمها القعود... فإذا دافع القدماء عن الله نظراً لأنه كان مظنة الحظر والهجوم فإننا ندافع اليوم عن الأرض المستهدفة، رقعة وثروة». إن ما يتطلبه حسن حنفى فى الموقف

(١) «اليسار الإسلامى» العدد ١٥ (كانون الثانى/يناير ١٩٨١) ص ٨.

(٢) انظر: حسن حنفى «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر»، «المستقبل العربى» السنة ١٠ العدد ٥٥ (كانون الثانى/يناير ١٩٧٩).

(٣) حنفى «من العقيدة إلى الثورة» مج ١. ص ٣٠ انظر أيضاً حسن حنفى «ماذا تعنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» «قضايا معاصرة» (القاهرة - دار الفكر العربى ١٩٧٦) ج ١.



من التراث القديم يتلخص فى المقتضيات التالية :

- تحويل «الفكر إلى واقع والتراث إلى حياة والفلسفة إلى رسالة والعلم إلى قضية» .
- نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم فى الداخل والخارج (إبراز نشأة تراث السلطة وكيف تم تهميش تراث المعارضة) .
- إبراز تراث الشعب، تراث المصلحة .
- «وقف التغريب» لدى الفئة المثقفة التى انفصلت عن التراث لأنه لم يلب حاجاتها .
- محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير .
- تجنيد الجماهير «لأخذ مصيرها بيدها لتحقيق التحالف بين سلطة العنف وسلطة الثقافة»<sup>(١)</sup> .
- إن هذه المقتضيات هى ما يدفع حسن حنفى إلى إرساء نهج تأويلى يضمن إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول:
- إذ لابد من إقامة سوسيولوجيا تاريخية للفكر الإسلامى للكشف عن الجذور السوسيو - ايدولوجية للإشكالات العقائدية والثقافية - إلا أن تحويل العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية ليس سوى خطوة نحو موقف أكثر جذرية يكمن فى «الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير أى من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية»<sup>(٢)</sup> .
- أو بعبارة أخرى، إن مشروع «التراث والتجديد» هو فى النهاية «تحويل الوعى من علوم حضارية إلى ايدولوجية، أو ببساطة تحويل الوعى إلى ايدولوجية»<sup>(٣)</sup> .

### الموقف من التراث الغربى

يرى حسن حنفى أن الانفتاح على الغرب كان مبرراً نتيجة الصدام الحضارى القائم وتحدى المدنية الغربية . إلا أن هذه الظاهرة تحولت إلى استلاب وتقليد أعمى، ويلخص

(١) حنفى «موقفنا الحضارى» ص ٢٨ - ص ٢٩ انظر أيضا «الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار»، «قضايا عربية» السنة «٦» العدد «٥» (أيلول/سبتمبر ١٩٧٩) .

(٢) حنفى «التراث والتجديد» . ص ٢٢ .

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨ .



حنفى أسس التغريب فى العناصر التالية :

- «اعتبار الغرب النمط الأوحى لكل تقدم حضارى» .
- النظر إلى الغرب كممثل للإنسانية جمعاء، بحيث تكون أوروبا الحلقة المركزية فيه .
- اعتبار الغرب المعلم الأبدى، وباقى أطراف العالم فى موقع الهامش إزاءه .
- رد كل ابداع ذاتى لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب .
- أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة .
- تحويل ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية .
- إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب .
- خلق بؤر وفتات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله<sup>(١)</sup> .
- ومن هنا ضرورة تحجيم الغرب ورده إلى أصوله التاريخية المحدودة، بتحليل مسار وعيه وفضح طموحه الكليانى، ويتم ذلك من خلال إنشاء علم جديد يدعو الاستغراب فى مقابل الاستشراق .
- «باعتبار أن الاستشراق هو دراسة للحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها، ويكون موقفنا من التراث الغربى هو تعبير عن وعينا بهذا العالم ومادته الأساسية»<sup>(٢)</sup> .
- وهكذا سيعمل علم الاستغراب على الكشف عن خصائص العقلية الأوروبية، وحصرها فى العناصر التالية :
- انها عقلية «وحيدة الجانب ينقصها التكامل والتوازن، تقوم على التعارض والاختلاف وتعجز عن الإدراك الشامل للظواهر .
- أنها عقلية ثنائية : محكومة بهاجس الفصل بين الجوهر والعرض والقبلى والبعدى والفكر والواقع . . .

(١) حنفى «موقفنا الحضارى» ص ٣٠ - ص ٣١ .

(٢) حسن حنفى «فى الفكر الغربى المعاصر» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٢)، ص ١٤ .

- أنها خاضعة لروح التغيير والجدّة: لغياب النظرة المتكاملة ونتيجة التحولات والقطائع العلمية المطردة.

- ضحالة وذاتية تصورها للآخر، هشاشته وعدم موضوعيته<sup>(١)</sup>.

وهكذا يرجع حسن حنفى إلى نظرية هوسرل القائلة باكتمال الشعور الأوروبى ووصوله إلى النهاية والتأزم، مما يستدعى البحث عن أسس بناء عقلانية جديدة خارج النموذج الغربى. إن حركة التحرر العالمى فى بلدان العالم الثالث هى وحدها التى يمكن ان تقدم هذه الرؤية الجديدة القائمة على العدالة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان وحياته - تلك هى المثل التى قامت عليها الحداثة الغربية، ولكنها تخلت عنها. اليوم وهى فى «فترة شيخوختها بعد أن تعبت وهرمت» - إن المطلوب هو إرساء فلسفة جديدة للتاريخ «تكون الحضارة الأوروبية فيها جزءا من الماضى، وتوضع فى مكانها فى تاريخ الإنسانية العام، وتكون الحضارة الأوروبية إحدى حلقاتها وليست ممثلة لها»<sup>(٢)</sup>.

إن نقد التغريب والدعوة إلى تحجيم الغرب، يصاحبهما بصفة جلية الرجوع إلى منابع التنوير الغربى: «فقد تكون فلسفة التنوير، من حيث هى قضاء على الخرافة هى ما نحتاجه أكثر فى عصرنا هذا من إيمان بالإنسان وبناء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسى»<sup>(٣)</sup>.

ويتحدد مجال الاستفادة من هذه الفلسفات بحسب ما توفره الدراسات التالية:

- النقد التاريخى للكتابات المقدسة (سينوزا، فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر، المجددون الكاثوليك فى القرن العشرين). ويقوم هذا النقد أساسا على مقولات وقوانين علم النفس الاجتماعى.

- تاريخ الأديان المقارن: أى الدراسة الاجتماعية للظواهر الدينية.

- المقاربة الإنسانية للدين (علم النفس الدينى، علم الاجتماع الدينى، علم الاقتصاد الدينى).

(١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.



- دراسة الحركات العلمانية والإنسانية التي اعتبرت معارضة للدين، وإن كانت في الحقيقة دفاعاً عن العقل والحرية والثورة<sup>(١)</sup>.

من هنا كانت الجهود الهامة التي بذلها حنفى في ترجمة بعض نصوص التنوير الغربى والتعريف بها مثل: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط

- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة - دار الطليعة ١٩٨١.

- لسنغ: تربية الجنس البشرى - دار التنوير ١٩٨١.

- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود - دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧.

فالرجوع إلى فلسفات التنوير تمليه وضعية الهزيمة (١٩٦٧) التي نعيشها، والتي تتأتى من كوننا «حاولنا أن نقيم مجتمعات ثورية دون وعى ثورى».

فحركة التنوير هي وريثة حركة الإصلاح الدينى التى دعت إلى نقد النصوص المقدسة وأكدت حرية تفسيرها، وانطلقت من الإنسان وأثبتت استقلاليتها وإرادته، كما أنها هي الوريث الطبيعى لعقلانية القرن السابع عشر بامتداداتها الفكرية والاجتماعية والفنية والقانونية.

ففلسفة التنوير «هى التى ستصبح فى القرن التالى فلسفة علم وفلسفة تاريخ، والتى ستتحول إلى ثورة اجتماعية ونهضة صناعية، وتصبح دعامة الحضارة الأوروبية الحديثة وفلسفتها الليبرالية»<sup>(٢)</sup>.

إن الأهمية الكبرى لفلسفات التنوير تكمن أساساً فى تحليل الشعور الدينى بأبعاده الثلاثة: الشعور التاريخى والشعور الفكرى والشعور العملى<sup>(٣)</sup>.

### الموقف من الواقع

يتعلق الأمر هنا «بالواقع الذى نعيش فيه والذى نحتويه فى شعورنا عن وعى أو عن لا وعى»<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢) مقدمة حسن حنفى لكتاب «لسنغ تربية الجنس البشرى» (بيروت - دار التنوير ١٩٨١)، ص ١٥.

(٣) مقدمة حسن حنفى لكتاب «سبينوزا» «رسالة فى اللاهوت والسياسة»، (بيروت - دار الطليعة ١٩٨١)، ص ٢٦.

(٤) حنفى «موقفنا الحضارى»، ص ١٥.

فإهمال هذا البعد هو الذى يؤدى إلى السلوك المثالى، وانفصام الفكر عن الواقع، مما يحول دون بروز المثقف العضوى الملتزم بقضايا المجتمع وبتغييره.

إن صياغة هذا الموقف من الواقع هو شرط تحقيق أهداف المشروع القومى الحضارى التى تلخص فى ما يلى:

- «تحرير الأراضى العربية من الاحتلال والغزو».
- «إعادة توزيع الثروة فى مواجهة التفاوت الطبقي».
- «تحقيق الحرية والديمقراطية فى مواجهة القهر والطغيان».
- «تحقيق الوحدة فى مواجهة التجزئة».
- «تحقيق الهوية فى مواجهة التغريب».
- «تحقيق التقدم فى مواجهة التخلف».
- «تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة»<sup>(١)</sup>.

نلاحظ، إذن، من خلال هذا الاستعراض لأهم أطروحات فكر حسن حنفى، أن هذا الفكر محكوم بهاجس إعادة تأسيس إشكالية النهضة، وفقاً لمقتضيات مرحلة ما بعد هزيمة (١٩٦٧م)، التى كشفت - مع ما تلاها من أحداث وتحولات - عن الطريق المسدود الذى وصل إليه المشروع التحديثى بصيغته المختلفة: الليبرالية والاشتراكية الشورية، وهو ما مهد الطريق لاكتساح الساحة من طرف «التيار السلفى الأصولى» الذى يشكل النقيض المباشر للنهج التنويرى ذاته.

والأدهى من ذلك أن الساحة العربية قد أضحت أرضية لصراعات حادة بين مختلف التيارات الفكرية والأيدولوجية. فتمزقت الأمة، وضاعت توجهاتها وأهدافها.

لذا؛ كان حرص حنفى على إعادة بناء المشروع التنويرى وفقاً لأسس تضمن إجماع القوى الوطنية والقومية والإسلامية.

ولن يتم ذلك إلا من داخل التراث ذاته، لتحويله إلى «ثورة» تحقق أهداف الأمة المتفق

(١) المصدر نفسه، ص ٤١.



عليها، ومن ثم توجب نقل الصراع إلى أرضية الفكر العربى القديم للوقوف مع «تيارات المعارضة واليسار»<sup>(١)</sup>.

كما يتوجب إرساء تحليل للشعور الدينى، وفقا لمناهج التأويل الحديث من علم الظاهرات (فينومينولوجيا)، وعلم النفس الاجتماعى<sup>(٢)</sup>.

كما يبدو حرص حنفى على أن يكون مبنينوا الفكر الإسلامى، أو امتدادا لحركة لاهوت الأرض المسيحية، أى بعبارة أخرى أن المشروع الفكرى لدى حسن حنفى هو فى عمقه النضالى برنامج ايديولوجى سياسى، ينظر إلى الفكر من حيث هو «تدخل نظرى فى الصراع الطبقي» حسب لغة التوسير<sup>(٣)</sup>.

ومن ثم، فإن تأويل التراث وإعادة قراءته تتحدد مشروعتيهما فى توجيه الصراع الحضارى والاجتماعى، وبالتالي، فلا معنى لقراءة تراثية للتراث، كما أنه من غير المجدى إجراء الصراع خارج أرضية التراث الذى مازال المقوم الأساسى فى هوية الأمة ومحدد سلوكها.

إن انطلاقة المشروع النهضوى من جديد مرهونة بتحقيق جدلية «التنوير والتأصيل»، أى إرساء وتجذير قيم التحديث فى إطار الوفاء للتراث والتشبع به، وبالتالي رص صفوف الأمة وتوحيد قواها فى مواجهة المصير المشترك.

دون تقديم أى قراءة نقدية لهذا المشروع الذى حاولنا التذكير بأهم منطلقاته، نكتفى بملاحظة بعض مواطن الضعف فى هذا التصور النضالى للفكر العربى، الذى يقوم على التحديدية المباشرة واعتبار الثقافة مجرد انعكاس للصراع الاجتماعى الطبقي، وبالتالي يغيب استقلالية الفضاء الثقافى. ويعجز عن استكشاف رهاناته وصراعاته الخاصة. ولقد كان لابد أن تفضى هذه النزعة البراغماتية التى تندمج فيها التأويلية السبينوزية بنظريات الاغتراب

(١) حسن حنفى «دراسات إسلامية (القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٨١).

(٢) Hassan Hanafi: Les Méthodes D'exégèse: Essai Sur La Science des Fondements de Com Préhension, Elm Usul la - Figh (Le Caire: Al - Matabi: Al - Amiriah, 1965), Et L'Exégèse de la Comprehension (Paris: Is. N. J, 1965).

(٣) انظر: السيد ولد أباه: «التمثيل والواقع»، «المقومات الاستمولوجية لنظرية الإيديولوجيا»، (الحياة الثقافية - تونس). العدد «٥٤» ١٩٨٩. و«نظرية الخطاب لدى التوسير» حوليات كلية الآداب «جامعة أنواكشوط» ١٩٩٠.

الفيورباخية - الماركسية إلى القفز على تاريخية المعارف والمفاهيم والتضحية بالدقة العلمية من أجل النجاة النضالية، مما يجعل من حسن حنفى «مشقفا عضويا» - حسب لغة غرامشى - أكثر من كونه مؤرخ فكر أو فلسفة.

إننا نريد باختصار، أن نشير إلى أن حسن حنفى - وإن كان لا محالة - من أبرز مفكرى الجيل الحالى، ومن أوسعهم اطلاعا وامتلاكاً لأدق تفاصيل المعارف التراثية والفلسفية الحديثة، إلا أنه ظل سجين الأطروحات التنويرية الأكثر عرضة للجدل والنقد فى الفكر المعاصر.

ذلك أنه يؤسس المنهج الذى يقترحه على فلسفات الوعى فى نسختها الظاهرية والهيغلية - الماركسية، دونما انتباه إلى الإشكالات النظرية والابستمولوجية التى تطرحها تلك الفلسفات، كما نبهت إلى ذلك أحداث التوجهات الفلسفية، عندما بينت الآفاق المسدودة التى لا بد أن تفضى إليها العقلانية الانوارية بتصورها الآداتى المبسط، وتاريخانيتها الغائية وقيمها النضالية التى غالباً ما تخفى القمع والإقصاء، وإن كنا نعتقد جازمين أن هذا الإشكال يبقى غريباً على مناخ الفكر العربى المعاصر، الذى مازال يعمل جاهداً على التخلص من عوائق ابستمولوجية وأيديولوجية متراكمة تحول دون انطلاقته، كما تمنعه من أداء وظيفته النقدية، ومن هنا نتبين أهمية وشرعية إشكالية حسن حنفى ومنطلقاته.



# التراث والتجديد..

## ملاحظات أولية

د. علي مبروك (\*)

مع نهاية السبعينات بدا وكأن ملامح العالم الذي عشناه سابقاً في الخمسينات والستينات تتلاشى أو تكاد، لتأخذ مكانها - وفي مقدمة المشهد - ملامح عالم آخر، لعله بدا ليس غريباً فقط عن العالم السابق، بل ولربما لاح خصماً ونقيضاً له. فقد راحت تصدر المشهد شعارات الإسلام السياسى الذى استهوى أجيالاً من الشباب وجدت فيه الملجأ والملاذ من تناقضات اجتماعية وحضارية حادة اعتصرتها وسحقت، بضراوة، مطامحها وآمالها فى عالم أكثر عدالة وإنسانية، وتوارت إلى الخلف - أو كادت - شعارات الحقبة الناصرية (بمفرداتها القومية) التى رأت فيها الملايين من العرب حلمها فى التحرر والنهضة على مدى العقدين. فبعد أن أهدرت الهزيمة فى العام السابع والستين، وتراجعات مابعد عبدالناصر، الحلم، فإن الملايين المحبطة قد عادت أدراجها تبحث عن ملاذ... وفى هذه المرة، كان الإسلام هناك<sup>(١)</sup>.

---

(\*) مدرس الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام بآداب القاهرة.

(١) ولعله لن يكون غريباً - والحال كذلك - أن تصل دورة الإحلال إلى مداها عند بداية التسعينيات... حيث البعض من عتاة القوميين قد راح يخلع - طائفاً هذه المرة - رداء قوميته الذى بدا بالياً آنذاك. كان ذلك ما جرى فى «العراق» الذى وجد أن شعاراته القومية الحادة لا تغطيه فى مواجهته مع الغرب فى الخليج، فراح يزركش خطابه بشعارات الإسلام السياسى التى ظل لأكثر من ثمانى سنوات يحارب فى مواجهتها حماية لعروش الخليج من خطرهما، كان ذلك عن قناعة بأنها الأكثر قدرة على الحشد والتعبئة فى مواجهة الغرب بالذات. ومن المفارقات أنه من بين كثيرين التقطوا الإشارة كان قادة التحالف الغربى الذين أثبتوا للعراقيين أنهم معهم على نفس الموجة تماماً، وأعنى أنهم راحوا يرددون للعراقيين عطيتهم، بأن منحوا عمليتهم ضد العراق اسماً رمزياً مشحوناً بدلالات دينية كيفة هو «المجد للعراق»، مؤكدين للعرب أنه ليس لهم أن يخجلوا من شعاراتهم الدينية.

كان الإسلام هناك تردد أصداؤه «مدافع آيات الله» التي انطلقت تدوى في إيران معلنة أن الإسلام هو وريث الثورة الوطنية المغدورة (ولابد أن تكون ثورة مصدق في الذاكرة)، وتعلن عن رصاصات الإسلاميين في صدر السادات الذي بدا إخفاقه شاملاً في الداخل... حيث لاشيء سوى القمع والتضييق، وفي الخارج... حيث الرجل لا يملك إلا التنازل والتفريط، وتؤكد حضوره (أى الإسلام) أعمال الجهاد والشهادة ضد أعداء الأمة الذين أصبح حضورهم مشمولاً ببركات النخب العربية الحاكمة ورعايتها. وهكذا كان الإسلام هناك... لكن مأزقه، الذي تكشف عنه الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي تبدو فقيرة وبائسة، أنه كان يعبر - في الأغلب - عن اليأس من العالم، بأكثر مما كان يعبر عن الوعي به. فلعل الكثيرين من العالم العربى هنا، وضمن سياق هذا اليأس، قد اكتشفوا الإسلام كحصن أخير للدفاع عن كيان الأمة في مواجهة الموجة الإمبريالية الراهنة، وذلك حين رأوا مناضليهم التقدميين - الذين طالما تحدثوا عن حروب لا تنتهى ضد الامبريالية من أجل بناء كومونات الفقراء - ينخدعون بيريق الياфطات الجديدة عن «عالم جديد».

لقد بدا، إذن، أن دورة القرنين من ادعاء النهضة والتحديث في العالم العربى قد انتهت إلى نقطة الصفر تقريباً، أو على قول «حنفى»: «انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولم نر ضحاها أو ظهرها، وحل ليلها بسرعة، وسادت روح المحافظة الدينية، وكأن الصاروخ قد هبط إلى الأرض بمجرد أن ارتفع، ولم يستطع خرق حجب السماء إلى رحب الفضاء، فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخى الوحيد الباقى على مر العصور، حامى حمى الإسلام ضد الغرب»<sup>(١)</sup>. ومن هنا بالذات؛ أعنى من إخفاق الثورة الوطنية، وانحسار الموجة التقدمية، ومن بروز الإسلام كقوة أكثر فعالية وحشداً، بدا لكثيرين أنه لا مستقبل لثورة أو نهضة من خارج الإسلام وتراثه الذى يشكل مخيال الأمة ومخزونها النفسى الذى لا يمكن القفز فوقه، فبرزت ضرورة السعى إلى صياغة الإسلام كأيدىولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر؛ الأمر الذى يعنى أن تبلور «من العقيدة إلى الثورة» كان لازماً، من أجل ثورة تستعصى - إذ تجد مايؤسسها فى العقيدة - على أى انكسار وتناه.

(١) حسن حنفى: الدين والثورة فى مصر، ج٢ «الأصولية الإسلامية» (القاهرة - مكتبة مدبولي). دون تاريخ، ص ٢٥٠.



فلعله يلزم التنويه هنا بأن «من العقيدة إلى الثورة» قد تبلور - بمجلداته الخمسة - كجزءٍ من المشروع الأشمل عن «التراث والتجديد» الذى يتضمن طموحاً هائلاً إلى إنتاج قراءة واعية، لا بتراث الذات فقط، بل وبتراث الآخر أيضاً. وعلى الرغم من الوعى بأن موضوع «التراث والتجديد» ليس جديداً<sup>(١)</sup> فإنه يبدو أن سعياً لقراءة التراث بهذا القدر من الشمول والكلية لم يتبلور، فى تاريخ الفكر العربى، قبل حنفى. إذ ظل التراث، من قبل مجرد ساحة للتفتيت والانتقاء. ولعل هذا التباين إنما يجد تفسيره فى القصد من القراءة فى الحالى، حيث ارتبطت تفتيت التراث بخضوعه لتوجيه ضروب من الأيديولوجيا تسقط عليه من خارجه؛ وبحيث راحت هذه الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم، تجد فى ذات التراث ما يبرر وجودها ويبدعه. وفى حدود هذا الدور المطلوب من التراث أدائه، فإن أحداً لم يجد أية ضرورة لإنجاز فهم شامل للتراث فى شموله وكيته، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعى من التراث، كل حسب موقفه الأيديولوجى. وفى المقابل فإن السعى، عند حنفى، إلى قراءة التراث فى شموله وكيته إنما ينطلق من أن «تحليل التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو فى نفس الوقت تحليل للتراث، لما كان التراث مكوناً رئيساً فى عقليتنا المعاصرة»<sup>(٢)</sup>. وهكذا تقصد قراءة حنفى إلى تحليل البناء المعارض لكل من العقل والواقع، وليس تبرير فرض الأيديولوجيات عليهما من الخارج؛ الأمر الذى فرض عليها الشمول والكلية. ولعل ثمة تميز آخر لقراءة حنفى يتأتى من كيفية حضور تراث كل من الذات والآخر فيها. فإذ الغالب على حضور التراث فى فضاء الفكر العربى المعاصر أنه حضور عبر التكرار لا الوعى؛ وذلك ما يبدو من قراءة السلفى (الماضوى) الذى راح يلح على أنه «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» [عبر التكرار بالطبع]، وسار معه على نفس الدرس السلفى (الحداثى) الذى ألح فى المقابل على أنه «لا يتصور نهضة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية» [عبر تكرارها أيضاً]، فإن قراءة حنفى إنما تسعى - على قوله - إلى «إبداع الأنا فى مقابل تقليد الآخر

(١) ف «الموضوع ليس جديداً. بل هو ما يتحادث فيه العامة والخاصة، وما تتناوله الجماهير والمثقفون، ويكاد يجمع الكل على أن هذا موضوع العصر، وأن البداية فى شق طريقه هو سبيل الخلاص وهو الموضوع الذى بدأه المصلحون الدينيون كما سار فيه بعض الباحثين المعاصرين، ولكن التحليلات كلها إما جزئية ولا تشمل الكل، وإما تكفى بمجرد التعبير عن الامانى والنيات الحسنة فى تجديد التراث، وإما تعبيرات حطائية وأساليب بيانية تلهب حماس الناس وتعلن عن الكاتب أكثر مما تكشف وإما أسيرة التراث الغربى تجدد من خلاله، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله» أنظر: حسن حنفى: التراث والتجديد (مكتبة الأنجلوا المصرية) القاهرة ١٩٨٧، ط٣، ص٢٢، ولعل حنفى يكثف فى هذه الفقرة كل عيوب قراءات التراث السابقة عليه.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص١٦

(سواء كان الغرب أم السلف) وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم؛ الأمر الذى يكشف عن الطموح إلى تجاوز التكرار والاتباع إلى الخلق والإبداع. وبالرغم من هذا التميز لقراءة حنفى فإنه يبقى أنها تعاني من التضخم فى دور القارئ على حساب المقروء، وعلى النحو الذى يدنو بها من حدود الإسقاط<sup>(١)</sup>. فـ«كل قراءة تبدأ بمعرفة شيء ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولاً، ماذا يريد أن يقرأه فى النص، وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذى يقرأ النص، وهو الذى يعطيه دلالة»<sup>(٢)</sup>. فالنص القديم عند «حنفى» هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره<sup>(٣)</sup>. وهكذا فإن قضية «التراث والتجديد» إنما تستحيل ضمن هذه القراءة إلى مجرد «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر». (وبحث يكون) التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية<sup>(٤)</sup>، أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المتن) المعلق عليه. والحق إن التراث هو بالفعل مقصود، لا من أجل ذاته، بل من أجل الذات الراهنة، ولكن تحويله إلى وجود من أجل الذات الراهنة إنما يقتضى سيطرة عليه لا لتحقيق إلا عبر إنتاج معرفة علمية به، لا تتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعى على نحو ما، ولها قوانينها الخاصة. ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لا يكون ممكناً إلا برده إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيدولوجية التى نشأ وتطور فيها، وذلك ماتعجز عنه قراءة «حنفى» الفينومينولوجية التى لا تعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعورى للقارئ.

والحق أن ذلك يحيل إلى أن طبيعة الأدوات المنهجية المستخدمة فى قراءة ما، قد تتحول إلى عائق يحول دون إنتاج هذه القراءة. ومن هنا ضرورة أن تسعى أى قراءة للتراث، لا إلى مجرد تحديد إجراءاتها وأدواتها المنهجية فقط، بل وإلى اختبار فعالية هذه الإجراءات بعد التطبيق الفعلى، وذلك للتحقق مما إذا كانت هذه الإجراءات، وما يباينها

(١) ولعل حنفى قد فطن، هو نفسه إلى أن ثمة من قد يرى فى قراءته إسقاطاً، فراح يميز بين ضررين من الإسقاط، أولهما «لا يؤسس منهجاً ولا يعطى رؤية، وهو الإسقاط من حيث هو إسقاط لهوى أو مصلحة أو صورة ذهنية بيئية هى الناتية عندما تتوقف عن أداء دورها فى كشف الموضوع. ولكن الذاتية (فى الضرب الثانى من الإسقاط) يمكنها أن تتجه نحو الموضوع وتثيره، وتحيله إلى معنى. وفى هذه الحالة تكون الذاتية مصدراً لحس وأساساً لرؤية وتكون هى الذاتية المتجردة من أى هوى أو مصلحة أو صورة ذهنية بيئية» انظر: المصدر السابق، ص ٧٧. ولعل هذا التمييز يؤكد دعوى «الإسقاط» بأكثر مما يدفعها.

(٢) حسن حنفى: قراءة النص فى «دراسات فلسفية» (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٨٧، ص ٥٤٦.

(٣) وهنا فإنه ليس أمراً شكلياً خالصاً أن «حنفى» من العقيدة إلى الثورة مثلاً، إلى تعليق أفكاره على نص، لا مكان له عنده إلا فى الهامش.

(٤) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١١.



من تصورات قد مكنتها من تحقيق طموحها، أم أنها قد أعاقته. والملاحظ أن العائق الذي تنطوى عليه قراءة «حنفى» - والذي فرضته طبيعة أدواته - إنما يتجلى فى تبنى استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقاً مع العصر، تتكشف فى الشعور، ومن دون تفكيك تلك الدلالات القديمة بردها إلى السياق المعرفى والتاريخى الذى أنتجها. فبدأ وكأنه (التجاوز) بين دالتين، أو أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث) دون تأسيس لآى منهما فى جملة السياقات التى أنتجتها، بل فى مجرد الشعور المنتج للدلالة. ولسوء الحظ فإن ذلك هو الثابت الغالب على مشروع «حنفى» للآن، والذي يتكشف - تبعاً لذلك - عن حس نبؤى لا تاريخى. ولعل ذلك هو مازق مشروع «التراث والتجديد»، على الرغم من طموحه الفذ واتساعه غير المسبوق<sup>(١)</sup>.

وهنا فإنه إذا كان التبلور فى لحظات ومراحل جزئية هو أول مايلزم قراءة للتراث بهذا الشمول والطموح، فإن «من العقيدة إلى الثورة» قد كان أول لحظات التحقق، وكان «علم أصول الدين» هو موضوع هذه اللحظة الأولى. «وقد بدأنا بهذا العلم لأنه أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور، ومرتبطة بالبيئة الإسلامية أشد الارتباط، ولم يخضع لآى أثر خارجى فى نشأته، بل كان الدافع عليه الأحداث السياسية التى زخر بها العالم الإسلامى منذ الفتنة، مما حدا ببعض إلى اعتبار هذا العلم هو الفكر الإسلامى الأصيل»<sup>(٢)</sup>. والحق أن العلم - وابتداء من ذلك كله - قد راح يحتل موقعاً مركزياً داخل الثقافة الإسلامية، بلغ حد انطوائه على البنية العميقة لخطاب تلك الثقافة<sup>(٣)</sup>، وذلك فى صياغتها الأكمل وتعبيرها الأجلى. ولعل هذا الموقع المركزى للعلم داخل الثقافة يتجلى فى أن العديد من الممارسات الإبداعية فى حقول معرفية أخرى (كالتاريخ والنحو والبلاغة والتفسير والفقه والنقد وغيرها) كانت تتوجه، على الدوام، إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الأصول تؤسس

(١) ولعل من حسن الحظ أن مشروع «التراث والتجديد» لم يوضع دفعة واحدة، بل تبقى العديد من لحظاته فى طور التبلور والتكوين، الأمر الذى يجعل من المراجعة والتطوير، لا مجرد إمكانية قائمة، بل ممارسة تتحقق بالفعل. إذ يحرص «حنفى» مع انبثاق لحظة جديدة من لحظات مشروعه على ممارسة ضروب معلنة من النقد الذاتى يحقق بها المشروع تطوره.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٥٠.

(٣) فإذا تكاد هذه الثقافة أن تكون قد تشكلت بأسرها فى فضاء دينى، فإن للمرأ أن يتوقع الشكل الأرقى لبنيتها فى نصها الذى يقارب أكثر من غيره نخوم هذا الدين، ولحسن الحظ فإن علم أصول الدين لا يتميز فقط بمقاربتة القصوى لنخوم الدين، والتى تؤكد لها مجرد تسميته، بل يتميز - وهو الأهم - بأنه يكاد وحده أن يكون «الإبداع النفسى الأصلى للمسلمين» والذي لا بد أن يكون - نتيجة لما يرتبط بذلك من طابع تنظيرى - الأكثر قدرة على الصياغة الأكمل لبنية الثقافة بأسرها.

من خلالها قضاياها الخاصة. ولذلك فإنه لا ينبغي أن يدهش المرء حين يقرأ في نص نحوى أو بلاغى أو تاريخى عبارات تكاد تكون، ويقاموس مفرداتها، ترجيعاً حرفياً لمثيلاتها فى علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار فى تعبيرها الأجلّى. ومن هنا - لا محالة - ماشاع فى الدرس الراهن، من لجوء العديد من الباحثين المعاصرين، عند قراءتهم لخطابات نقدية أو بلاغية أو تاريخية أو غيرها عند مؤلفين بعينهم، إلى التماس البنية الموجهة لتلك الخطابات مُصاغة فى أقصى درجات تماسكها وشمولها فى الحقل المعرفى الخاص بعلم أصول الدين، وذلك حين بدا أنه يستحيل تماماً، من دون ذلك، إنتاج وعى معرفى متماسك بتلك الخطابات، وهو الأمر الذى يؤكد، على نحو لا خفاء فيه، على المركزية البنيوية لعلم أصول الدين داخل بناء الثقافة التراثية بأسرها.

ولعل مركزية «العلم» داخل الثقافة التراثية لم تكن هى الباعث فقط على ابتداء مشروع «التراث والتجديد» به، بل كانت خطورته أيضاً؛ حيث العلم هو «أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة»<sup>(١)</sup>. وهنا فإنه إذا كانت مركزية العلم إنما تحيل إلى دوره عند القدماء، فإن الخطورة هى ما يميز حضوره فى الواقع المعاصر؛ وذلك من حيث يبدو أن الأزمة الشاملة التى يعانىها الخطاب العربى المعاصر إنما تجد أسسها العميقة فى تجاوزيف هذا العلم.

فقد اتفق الجميع تقريباً من دارسى الخطاب العربى المعاصر على أن أزمته الحقة إنما تنأت من الغياب شبه الكامل لمفهومى «الإنسان والتاريخ» عن فضائه. إذ يبدو أن قراءة للخطاب تتكشف عن ذات تحيا خارج أى تاريخ؛ وذلك من حيث تكتفى بأن ترى فى تاريخ الآخر (الغربى بالطبع) تاريخاً لها، فتبدو معلقة فى الزمان، لاهى تحيا تاريخها من جهة، ولا هى أهل لأن تحيا تاريخ الآخر من جهة أخرى، حيث التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخر فى لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور لاتستطيع الذات العربية الراهنة ادعاء امتلاكه. إنها عبثاً توحد نفسها مع تاريخ الآخر انطلاقاً من مجرد التزامن معه فى لحظة واحدة، فتسلك مع الحداثة بعقلية «البدوى» الذى يرى فيها مجرد متاع يمكن نقله من سياق إلى آخر، تماماً كما تُنقل الخيمة فى الصحراء من وادٍ إلى آخر؛ وبما يعنى أنها لاتعرف إلا منطق الاستعارة الذى يفترض غياباً للتاريخ وإسقاطاً له. ومن جهة أخرى فإن

(١) حسن حنئى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٥٠.



«حياتنا المعاصرة لم تُبن على وجود الإنسان: جامعة الأعداد الكبيرة، مركبات الكتل البشرية...، مجتمعات السلوك الجماعى، إلى آخر مانهده من مظاهر فى حياتنا المعاصرة التى يغيب عنها البعد الإنسانى الفردى، والتى يكون فيها الإنسان موضع قهر من السلطة والمجتمع والأسرة. فلا مجال للفردية فى سلوكنا العام، إلا فى صورة شذوذ أو انحراف أو ادعاء أو تقليد. أزمة الإنسان فى عصرنا هى أزمة غياب الإنسان»<sup>(١)</sup>.

والملاحظ أن هذا الغياب، لكل من الإنسان والتاريخ، يكاد أن يجد مايؤسسه، على نحو شبه كامل، فى علم أصول الدين؛ وأعنى من حيث إن اللاتاريخية بأسرها إنما تبنى على تصور للتاريخ يتبلور أساساً فى حقله، وهو التصور الأشعرى للتاريخ سقوطاً دائماً من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وذلك فى سيرورة من التدهور الذى لايمكن البتة رفعه إلا من خلال القفز إلى لحظة نموذجية خارجية (وبما يعنى أنها من طبيعة لا تاريخية). والمهم أن هذا التصور لقهر التدهور فى التاريخ لايتحقق إلا عبر نموذج مستعار من تاريخ العملية التاريخية ذاتها، إنما يؤكد على الدور التأسيسى لتصور التاريخ الأشعرى فى بناء الغياب الراهن للتاريخ (أو اللاتاريخية)، وذلك من حيث تنطوى هذه اللاتاريخية على نفى الفاعلية عن التاريخ، وذلك بالإلحاح على استدعاء نموذج التقدم من خارجه... إما من السلف (رجوعاً) أو من الغرب (صعوداً)، وفى كل الأحوال عبر القفز والتنكر للتاريخ.

وليس من شك فى أن هذا النفى للفاعلية عن التاريخ إنما يرتبط ويحيل، فى آن معاً، إلى نفى الفاعلية عن الإنسان، وذلك من حيث تتضافر الفاعليتان معاً، وتدور الواحدة منهما مع الأخرى وجوداً أو عدماً، حتى ليبداً وكأن نفى الواحدة منهما يؤول إلى نفى الأخرى.

وإذا كان يبدو هكذا أن الجذر الأبعد لمأزق الخطاب المعاصر إنما يختفى فى بناء علم الأصول، فإن ذلك قد اقتضى لامجرد ابتداء مشروع «التراث والتجديد» بهذا العلم الأكثر خطراً، بل وأن تكون «مهمتنا (مع العلم بالطبع) هى كشف الأستار، وإزاحة الأغلفة، ونزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى نتقل بحضارتنا من الطور الإلهى القديم إلى طور إنسانى جديد. فببدل أن تكون حضارتنا متمركزة حول الله، والإنسان داخل ضمن

(١) حسن حننى: «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» من كتاب «دراسات إسلامية» (القاهرة - مكتبة الانجلو المصرية)، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٣٩٤.

الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبتغى نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضى على أزمة الإنسان في عصرنا<sup>(١)</sup>. إذ التاريخ «لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية»<sup>(٢)</sup>، فإن في القضاء على أزمة الإنسان قضاء على أزمة التاريخ بالطبع.

لقد كان لازماً إذن، لا مجرد البدء في علم الأصول، بل وإعادة بنائه على نحو يسمح «بعودة الغائب»؛ أعني الإنسان والتاريخ. ومن حسن الحظ أن ذلك قد كان مضمون السعي في «من العقيدة إلى الثورة».

فالكتاب (أعني «من العقيدة إلى الثورة» بالطبع) تنظمه خمسة مجلدات تنطوي كلها على السعي إلى إعادة بناء كافة موضوعات علم أصول الدين، وذلك على النظام والترتيب الذي استقرت به بنية هذا العلم في المصنفات الأشعرية المتأخرة. وعلى الرغم من إلحاح «حنفى» على أن هذا الاحتفاظ ببنية العلم ونظامه القديم إنما يرتبط بالخوف من أن يتصادم الكتاب - إذا زلزل النظام الذي استقر عليه العلم - مع شعور متلقيه، إلا أنه يبدو أن الأمر يتجاوز ذلك إلى الارتباط بالإطار المنهجي الذي ينظم الكتاب، بل وحتى المشروع بأسره فيما يبدو<sup>(٣)</sup>، وخصوصاً ما يميل إليه هذا الإطار المنهجي من حضور، سبق الإلماح إليه، لآلية التجاور التي تتجلى هنا في تجاور المضمون الإنساني والأكثر تاريخية مع النظام أو الشكل اللاهوتي والأكثر صورية. والمهم أن الكتاب، هكذا، يبنى على الاعتقاد في إمكان الفصل بين الشكل والمضمون في العلم، ومن هنا ما يلحظه قارئه من ثبات الشكل القديم للعلم كما هو، وذلك فيما لو أسقط المرء ما قام به حنفى من إضافة عناوين تجديدية أسفل تلك التي وضعها القدماء لموضوعات العلم؛ فصار «التوحيد» في التراث هو «الإنسان الكامل» في التجديد، فيما أصبح «العدل» كاشفاً عن «الإنسان المتسعين»، وصارت مسائل

(١) حسن حنفى: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم» ضمن كتاب «دراسات إسلامية» سبق ذكره، ص ٣٩٤.

(٢) حسن حنفى: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم» ضمن كتاب «دراسات إسلامية»، سبق ذكره، ص ٤٢٢.

(٣) إذ الحق أن تصادم الكتاب مع شعور متلقيه إنما يتحقق ابتداء من المضمون الأجرأ الذي يطرحه، وليس يقلل من ذلك أبداً احتفاظ الكتاب بشكل العلم ونظامه القديم، الأمر الذي يعنى أن مسألة «الشكل» إنما تتجاوز «الحرص على المتلقى» إلى منطق المنهج ونظامه. والحق أن إشكال المنهج عند حنفى وغيره يقتضى فحصاً أوسع لا مجال له الآن، وذلك مع الوعي بأن حنفى يتجاوز إلى حد كبير ما يشيع عند غيره من هيمنة المنهج المستعار من الآخر غالباً على «الموضوع» الذي يتلاشى ويصبح عدماً أو يكاد.



النبوة والمعاد دالة على «التاريخ العام»، فيما اختصت الأسماء والأحكام والإمامة «بالتاريخ المتعين»، فبدأ الكتاب هكذا منقسماً، من حيث نظامه، قسمة عادلة بين الإنسان (وهو موضوع المجلدين الثانى والثالث) والتاريخ (الذى يشغل بالتساوى المجلدين الرابع والخامس)، وذلك فيما يعيد مجلده الأول بناء المقدمات النظرية للعلم. والملاحظ أنه إذا كان التجديد هنا يظهر عنواناً «حدائياً» متوارياً تحت عنوان «تراثى»، فإن الأمر سرعان ما ينعكس، وبحيث تبدل مواقع «التراث» و«التجديد» فى الكتابة نفسها، فتأتى مادة «التجديد» كمتن رئيس فوق مادة «التراث» التى تستحيل - والحال كذلك - إلى هامش ثانوى. وبالرغم من أن ذلك يحقق ماسبق أن قرره «حنفى» نفسه من «أن التجديد هو المتن، والتراث هو الهامش»، فإنه يكشف من جديد عن هيمنة آلية التجاور التى تتجلى هنا، لا كنشاط معرفى، بل كنمط كتابى. ولعل ذلك يكشف عن سطوة التجاور التى جعلته المحدد لبناء المضمون المعرفى للكتاب من جهة، ولشكل كتابته من جهة أخرى.

وإذا كان ذلك يكشف عن استحالة الفصل بين الشكل والمضمون فيما يتعلق بالكتاب ذاته، وذلك ابتداءً من انبثاقهما حسب آلية واحدة هى التجاور، فإنه لابد أن يدفع باتجاه النظر عموماً إلى استحالة فصل الشكل عن المضمون واعتباره شيئاً هامشياً وبلا دلالة. وذلك من تأكد استحالة فهم تفسير النص، أى نص، من دون تحليل لشكله واكتناه دلالاته، حتى لقد اندفع واحد من أهم الفلاسفة النقاد (وأعنى لوكاتش الذى لا يمكن اعتباره شكلاً أبداً) إلى اعتبار «الشكل هو العنصر الاجتماعى حقاً فى الأدب».

ومن هنا فإن إشكال الشكل فى علم الأصول ليس أمراً هامشياً أبداً، بل لعله أكثر جوهرية من المضمون ذاته، وذلك لا لأنه قد انصهر مع المضمون واستحال إلى جزء منه فقط، بل والأهم لأنه يحقق غاية المضمون وقصده على نحو كان يستحيل تماماً من دون هذا الشكل بالذات. ومن هنا فإن تقويض هذا الشكل كان مما سيجعل المضمون الجديد للعلم أكثر اتساقاً ومنطقية، بل وأكثر إنتاجاً وفاعلية. إذ إن المضمون، عند حنفى، قد حقق تقدماً كبيراً فى سبيل الكشف عن (الإنسان) مطموراً فى (الإلهيات) التى نظر إليها المضمون على أنها إنسانيات مقلوبة نشأت من عجز الإنسان عن تحقيق ذاته فى العالم، وكذلك الكشف عن (التاريخ) مطموراً فى (السمعيات) التى راحت يكشف عن التاريخ حاضراً بلحظاته الثلاثة: الماضى (أو النبوة)، والمستقبل (أو المعاد)، والحاضر (أو الإمامة)، فإنه

يبدو أن حدود الشكل قد أعاققت هذا المضمون عن بلوغ غايته، بل لعلها قد ناقضته أحياناً كثيرة. يتجلى ذلك في أنه إذا كان المضمون قد انبنى - كما سبق الإلماح - على النظر إلى الإلهيات بوصفها إنسانيات مقلوبة، وبما يميل إلى أن «الإنسان الكامل» هو «الإنسان المتعين» مقلوباً، أو أن «التوحيد» هو الذى يتخارج من «العدل»، فإن الشكل قد انبنى - فى المقابل - على تخارج الإنسان المتعين من الإنسان الكامل، أو العدل من التوحيد. وهكذا فإن اكتمال تحقيق المضمون لغايته إنما كان يقتضى ضرورة زلزلة النظام أو الشكل القديم للعلم بحيث يتخارج التوحيد من العدل، وليس العكس.

وهنا فإن محاولة حنفى لإعادة بناء علم أصول الدين على نحو يتجاوز الأشعرية قد جابهت نفس العضلة التى سبق أن جابهت محاولة القاضى عبدالجبار. فإذا احتفظت محاولة القاضى فى بنائها للعلم بالشكل المستقر فى النسق الأشعرى، واكتفت بصب المضمون الاعتزالى فيه (وكان ذلك نتاج الأشعرية الأولى للقاضى)، فإن محاولة حنفى قد حافظت بدورها على الشكل المستقر ذاته، واجتهدت فى تثويره بمضمون يناسب العصر. لقد بدا إذن أن التماثل بين المحاولتين لافتاً حقاً. بل إن «حنفى» قد راح ينظر إلى محاولته بوصفها تمثل استئنافاً لمحاولة «القاضى»، التى لم تعطِ التوحيد مجرد الأسبقية على العدل من حيث الشكل، بل وآلت عند أحد تلاميذه (وأعنى النيسابورى) إلى مجرد درس «فى التوحيد» من دون العدل. والحق أنه إذا كان مصير محاولة القاضى عبدالجبار قد ارتبط باتجاه الحضارة الإسلامية آنذاك إلى التمرکز حول الله بدلاً من الإنسان، فإن قصد محاولة «حنفى» إعادة توجيه الحضارة نحو التمرکز حول الإنسان، لا بد أن يدفع من تلاميذه من يلح على تطوير محاولته إلى درس «فى العدل» يتخارج من الوحيد على صعيد الشكل بالذات. إذ الحق أن ثمة مضمون للشكل فى هذا العلم بالذات.



## بين العقائد وعلم العقائد

### قراءة في من «العقيدة إلى الثورة»

أ. د عبد المعطي محمد بيومي (\*)

لكي يفهم أى مفكر بموضوعية، نستطيع بها أن نصل إلى تقييم حقيقى ومنصف، يدرك ماله وما عليه، لا بد أن نقومه فى ظروف عصره.

فظروف العصر هى التى تدفع المفكر إلى المواقف أو الأفكار التى تبناها، والمنهج الذى سلكه، بل إن المفكر الناجح؛ هو الذى يمثل مرآة عصره يعكس بفكره واقع، ويحاول بهذا الفكر ان يكون استجابة فعالة ومؤثرة لتحديات هذا الواقع، ويزداد نجاحه كلما استطاع أن يتعامل مع هذه التحديات تعاملًا منتجًا بحيث يحول سلبيات هذه التحديات إلى إيجابيات، ويستثمر هذا التحول لصالح الإنسان والأمة.

وإذا كانت هذه قاعدة لازمة لفهم أى مفكر، فإنها أشد لزوما حين نتعرض لمحاولة فهم «حسن حنفى» وموقفه من علم الكلام القديم كما سطره فى الفصل الأول من المجلد الأول من كتابه «من العقيدة إلى الثورة».

وقد اخترت هذا الموقف على وجه الخصوص لأنه يمثل انطلاقة الدكتور حسن حنفى وأسس النظرية للتعامل مع التراث الكلامى القديم وما كانت الاجزاء الباقية من الكتاب إلا تطبيقات لهذه الأسس النظرية.

(\*) عميد كلية أصول الدين (سابقًا).

ولعلنا باختيار هذا الموقف وتقويمه نكون قد استجبنا بعض استجابة - لنداء الدكتور حسن حنفى الذى تضمنه إهداء هذا الكتاب «إلى علماء أصول الدين . . تحقيقاً لمسئولية جيلنا» حيث وصلنى هذا النداء مع الكتاب حين كنت عميداً لكلية أصول الدين سنة ١٩٨٠ ، فاعتبرت حينذاك إنى المخاطب به بالدرجة الأولى .

وكنت كلما هممت بإجابة النداء شغلتنى أعمال كثيرة، حتى كانت مناسبة إصدار هذا الكتاب لتذكارى عن جهود الدكتور حسن حنفى فرأيت الإجابة فى موقفها لا تحتمل التأخير .

والذى يؤكد على فكرتنا فى ضرورة فهم الواقع الذى يعيشه الدكتور حسن حنفى وواقع أمته الإسلامية العريضة من حوله أن الكتاب نفسه فى أول صفحاته مباشرة ينبض بهذا الواقع . ويمثل صرخة تجار بكل الألم والشكوى وبكل ما فيهما من حرارة من الواقع الذى بدا فيه الإنسان العربى والمسلم غائب الوعى غالباً مختلط الفكر مشوه المعرفة، خاصة معرفته بالقضاء والقدر وحدود الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية ودوره من السلطة فبدأ مستسلماً للمقادير على حد فهمه المشوه لها، ينتظر التغير من أعلى . من الله أو من السلطان دون أن يبذل من ناحيته جهداً نحو إحداث هذا التغير .

يقول فى المقدمة «وإن كثيراً من مآسى عصرنا لهو انتظار للكرم والجود، والتشوق إلى الهدايا والعطايا، والتزلف من أجل هبات السلطان، حتى أصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق، بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعى فى حياتها قد تمت أيضاً بفعل الجود والكرم، وكأنها هبات من أعلى وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها، فإذا حصلت الجماهير على بعض حقوقها، فإن الحاكم لم يفضل عليها بشئ، بل نالت حقها، وحقها ليس منة ولا فضلاً عليها من أحد .

وقد يكون هذا هو السبب فى معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منة أو فضلاً من رئيس على مرءوس (ص ١١) .

ولذلك جاء كتابه ثورة على علم أصول الدين ومناهجه ومصطلحاته القديمة من أجل إعادة تأسيسه تأسيساً يلبي حاجات الواقع . ويكشف عن إيجابيات العقيدة، ويهم فى بناء الإنسان الذى يواجه محتويات العصر وحاجاته أو بعبارة أخرى، أراد حسن حنفى بكتاب هذا تثوير العقيدة واستخدامها آلة من آليات التغير والثورة على سلبات الواقع .



ولكى يحدث هذه الثورة المطلوبة على واقع متخلف فإن كتابه كان ثورة على العلم نفسه لأن هذا العلم - كما يرى - لم يعد صالحاً بمناهجه القديمة لفعل التقدم وإحداثه فى نفس الإنسان المعاصر، بل إن هذا العلم - كما يرى - بات سبباً من أسباب بعض المظاهر التى يشكو منها الإنسان المعاصر.

وواضح أن الدكتور حسن حنفى يفرق بين موقفين:

- الموقف من الوحي وعرضه للعقائد.

- الموقف من علم الكلام القديم وعرضه لهذه العقائد.

فموقفه من الوحي موقف إيجابى يتضمن الإيمان به وتقدير قيمته فى إعطاء الإنسان العقيدة التى تحدد له تصوره لله وللكون والحياة، وتبين مهمته فى الوجود. وتعطيه الطاقة الخلاقة للقيام بواجبه فى الحياة واستخلاص حقه فيها والحفاظ على هذا الحق من عدوان أى غاصب أو مستبد.

فمهمة الوحي إذن - كما يرى حسن حنفى - إيجاد إنسان حر وأمة قوية ناهضة عاملة لا تستطيع أمة أخرى أن تحتل أرضها أو تعتدى على كرامتها كما يحدث الآن للأمة الإسلامية.

وقد بان هذا الموقف الإيجابى فى ثنايا هذا الفصل بحيث لا يتكلف الباحث أى عناء لاستجلائه.

يقول: الوحي قصد بوجه نحو الإنسان، يعطيه نظاماً لحياته ومعاشه (ص ٩٣).

بل إن موقفه من الوحي يصل إلى حد التأكيد بأنه يحمل فى ذاته الدليل على صدقه دون حاجة إلى إعجاز لغوى أو أى خرق آخر لنواميس الطبيعة وربما كانت البشرية فى حاجة إلى معجزة فى بداية الوحي لتحررها من سلطة الطبيعة أو الحكم المطلق وهى هنا سلطة شيوخ القبائل فى المجتمع الجاهلى.

يقول: عن الوحي الإسلامى فى آخر مراحل - ربما يقصد مرحلة تأكيد العقائد السريع - أنه يقينه الداخلى وصدقه الذاتى ولا يحتاج إلى برهان خارجى، فضلاً عن أن المعجزة بمعنى -رت قوانين الطبيعية ربما كانت موجودة فى المراحل السابقة للوحي من أجل تحرير الشعور الإنسانى من سيطرة الطبيعة أو من سلطة الحاكم المطلق، فالله وحده هو

القادر على كسر كل القوانين الطبيعية وعلى كل النظم السياسية القائمة على حكم الفرد المطلق، ولكن فى آخر مرحلة من مراحل الوحي تتحول المعجزة إلى إعجاز» (ص ٩٦).

وإذا تذكرنا القيود الاجتماعية والسياسية فى النظام الجاهلى وسيطرة القبيلة وشيخها ونظامها على الفرد وصياغة عقله وتفكيره لوجدنا فعلا أن الوحي كان منصباً فى هذه الفترة الأولى له على تأكيد خرق هذه النظم وتحطيم سيطرتها وسيطرة الرقابة الكونية يخرقها خالق الكون الذى يجب أن تتجه إليه الانظار وتتوحد حوله لا حول مظهر آخر من مظاهر الكون أو مظاهر العادات والتقاليد أو قيود الأغلال السياسية والاجتماعية.

وهذا الذى أشار إليه القرآن فى أكثر من سورة من حكاية حال المستضعفين مع المستكبرين مثل قوله تعالى ﴿يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين﴾ (سورة سبأ ٣١) ومثل قوله تعالى عن الكافرين والمنافقين: ﴿يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون ياليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول، وقالوا ربنا إنا أطلعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ (سورة الاحزاب ٦٦، ٦٧).

فلما توالى الوحي وحرر الإنسان من هذه القيود بالمعجزات الخارقة تضمن الوحي فى عقائده وتشريعاته صدقة الذاتى فتحوّلت معجزة القرآن إلى إعجاز عقائدى وتشريعى وأخلاقي، يقول حسن حنفى: «الوحي فى آخر مراحله إعلان لاستقلال الإنسان عقلا وإرادة دونما حاجة إلى تدخل خارجى فى عقله أو فى أرائه من أجل الحصول على معرفة أو تحقيق فعل» (ص ٩٧).

ولسنا فى حاجة إلى مزيد من تصفح آيات القرآن لنجد تصوير السلطة التى كانت تغل عقل العربى الجاهلى الذى فوجئ بالوحي ففى أكثر من سورة يتكرر مثل قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ «سورة البقرة ٧٠».

ويكشف حسن حنفى تفوق الوحي على المعرفة الإنسانية فى مقارنة دقيقة بين مهمة كل منهما فى إعطاء الإنسان الأساس النظرى الذى يتضمن الافتراضات أو البادئ النظرية التى تسهل للإنسان عمليات فهم الواقع بعد التحقيق من صدق هذه المبادئ النظرية والدليل العملى أو البرهان النظرى من أجل أن يكرس الإنسان كل جهده وطاقته.

فهو يرى أن الأساس النظرى الذى يقدمه الوحي أساس «شامل وعام ومحايد لا يخضع لهوى أو مصلحة بل يحقق مصالح الفرد والجماعة أيًا كانت، وذلك بخلاف المعرفة

الإنسانية التى قد يطول البحث فيها، والتى قد تقع فى التجزئة وأحادية الطرق والتحيز التى قد لا يتم الوصول إليها قبل نهاية حياة الإنسان والتى قد تنعزل وتنحصر عن الواقع وتظل فى حدود النظرية» (ص ٩٧).

فالأفراد والأمم قد يقضون حياتهم فى كفاح شاق من أجل تحديد النظرية الفلسفية أو التصور الشامل الذى يساعد على تحقيق الإنسان لوجوده وتخطيط نظام حياته وقد يعانى من تجارب تذهب ضحاياها بالمئات والآلاف هباء للعشور على هذا التصور وتطبيقه قانوناً أو فلسفة ولكن الوحي حقاً يمد الإنسانية بهذا التصور الذى يملك يقينه فى ذاته.

وحين يتحدث حسن حنفى عن القرآن فإنه يفصل بين طبيعة القرآن نفسه، وطبيعة الرسول المبلغ له، فصدق القرآن وإعجازه لا يتوقف فى رأيه على معجزة خارجية تقع على يد النبى (صلى الله عليه وسلم) لتثبيت صدقه فما يبلغ عن ربه، فالقرآن معجزة بقطع النظر عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «وإذا كان هناك وضوح فى الرسالة، وإذا اشتمل الوحي على البرهان فإن ذلك راجع إلى طبيعة الرسالة والوحي وليس إلى فعل المبلغ. فالوحي بطبيعته واضح، والرسالة بطبيعتها عقلية، وكلاهما يشتملان على البرهان الداخلى، والوضوح النظرى للإعلان والبلاغ، ومن ثم فالتصديق لا يحتاج إلى معجزة لأن المعجزة برهان خارجى فى حين أن الوضوح النظرى برهان داخلى. والقرآن ليس معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة بل بمعنى موضوعية الفكر، من ناحية المضمون وناحية الشكل، والتصديق بالفكر، والإحساس بأسلوب التعبير، ورؤية المعنى والاتصال المباشر باللفظ.

والواقع أن ما يقوله الدكتور حسن حنفى هو أحد زوايا رؤية الإعجاز القرآنى حقاً.

فقد أشار القرآن الكريم إلى زوايا إعجازه.

- من ناحية النبى صلى الله عليه وسلم.

- ومن ناحية خرق قانون الطبيعة وقدرة البشر على إلباس المعانى والأفكار ألفاظاً أو مطابقة الفكر للغة.

- ومن ناحية مضمون القرآن ذاته.

فمن ناحية "نبى صلى الله عليه وسلم فقد كان شخصه عليه الصلاة والسلام وإمكاناته العلمية واللغوية والتشريعية قبل البعثة دليلاً على إعجاز القرآن قال تعالى «وما كنت تتلو



من قبل من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبطلون» (العنكبوت ٤٨). وقال سبحانه: ﴿إِذَا تَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتُبْقِرُونَ بِهَا لِقَاءَ رَبِّكُمُ الَّذِي كُنْتُمْ تُخْلِفُونَ فِي الْأَرْضِ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۚ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْهِمْ قُرْآنًا وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (سورة يونس ١٥ ، ١٦).

ومن ناحية خرق قانون الطبيعة وتعدي قدرة البشر على مطابقة الفكر للغة فقد قال تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة ٢٣).

ومن ناحية الإشارة إلى مضمون القرآن ذاته وأن هذا المضمون معجزة في مجالات العقيدة والأخلاق التشريع وتنظيم الحياة والمجتمع فلا تخلو سورة من سور القرآن من الإشارة إلى هذا الإعجاز والتأكيد على أنه يتضمن الحق قال تعالى ﴿إِنْ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْسَمُ﴾ (الإسراء ٩) وقال سبحانه ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ مِنْ سَبِيلِهِ﴾ (الأنعام ١٥٣) وقال ﴿وَيُرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سبا ٦).

فإذا كان الدكتور حسن حنفى قد ركز على الوجه الثالث من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم وهو مضمون القرآن الكريم فإنه في تقديرى أن هذا الوجه هو أهم وجوه الإعجاز حقيقة في القرآن الكريم لأن الوجهين الأولين: شخص النبى صلى الله عليه وسلم والإعجاز اللغوى قد استطاعا أن يحطما القيود والأغلال التى أحاطت بالعربى الجاهلى عند نزول القرآن ومع أنه لا مانع من بقاء هذه الوجهين أبدا إلا أن الذى يبقى بلا جدال مظهرا دائما للإعجاز القرآنى فى عصر نزول القرآن وفى عصرنا وفى كل العصور هو الإعجاز العقيدى والتشريعى والأخلاقى، هو مضمون القرآن كما يقول الدكتور حسن حنفى.

وفى ضوء هذا الموقف من الوحي يتحدد موقف الدكتور حسن حنفى من العلمانية وأنها لم تحل القضايا الرئيسة للأمة إن لم تزدها صعوبة وبالتالي لم تنجح فى تحقيق أهداف الأمة.

وهكذا يعطى الدكتور حسن حنفى العقائد الدور الأساسى فى إحداث التغيير الذى ينقل الأمة من التخلف إلى التقدم على أساس أن العقائد هى موجهات السلوك لدى الأفراد والجماعات منذ انتصار الدولة الإسلامية الأولى فى المدينة وحتى اليوم.

يقول: «فالجماهير مازالت مؤمنة، تراثية، عقائدية ولكنها فى نفس الوقت فى وضع احتلال وقهر وتخلف وتجزئة وتخلف وتغريب ولا مبالاة. جربت مناهج التغيير الاجتماعى والايديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هى لم تحل، إن لم تزد صعوبة» (ص ٧٥).

وإذا كانت التجارب العلمانية لم تحل قضية رئيسة للأمة بل عقدت قضاياها فإن ذلك إنما كان بسبب تنحيتها للعقائد ولذلك يعطى الدكتور حسن حنفى كل عقيدة من عقائد الإسلام دوراً خطيراً فى إحداث التقدم المنشود للأمة.

فكلمة التوحيد لا إله إلا الله «تحتوى على قضيتين - كما يقول - الأولى سالبة «لا إله»، والثانية موجبة «إلا الله»، فالتوحيد فعلاً: فعل سلبي يقوم فيه الشعور العملى بنفى كل آلهة العصر المزيفة التى تصبح تصورات للعالم ودوافع للسلوك عند الناس، وفعل إيجابى يضع فيه الشعور مثلاً أعلى، مبدأً واحداً شاملاً. بفعل النفى يتحرر الوجدان الإنسانى من كل صنوف القهر والظلم والتسلط والطغيان، وبفعل الإيجاب يضع الإنسان مثلاً أعلى، ويعلن ولاءه للمبدأ الشامل الذى يتساوى أمامه الجميع. الفعل السالب يحرر الشعور الإنسانى من كل صور القهر، والفعل الموجب يضع الشعور حراً خالفاً مبدعاً، الأول يحرر الإنسان من التبعية للقيم السائدة فى عصره، والثانى يجعل الإنسان ممثلاً لقيم جديدة ومرتبطة بمبدأ عام.

. ولفظ الشهادة الثانية «أن محمداً رسول الله إنما تعنى الإعلان عن اكتمال الوحي، ونهاية النبوة، وتحقيق آخر مراحلها فى نظامه، وتجسده فى دولة، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء.

والتقدم جوهر الوعى الإنسانى ومسار التاريخ وحركة التطور فالإنسان بعقله المستقل وبارادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ، وأن يستمر فى تقدمه باجتهاده الخاص، فيرث النبوة وتراث الأنبياء، فالعلماء ورثة الانبياء، والاجتهاد طريق الوحي، والعقل وريث النبوة» (ص ١٨ ، ١٩).

وهكذا ينتقل الدكتور حسن حنفى إلى الكشف عن إيجابية عقيدة ختم النبوة برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) فى كونها تلقى المسئولية على العقل الإنسانى الذى ينطلق لإحداث التقدم باستمرار على أساس الحرية متجها نحو تحقيق المثل الأعلى فى حياته وحياة أمته .

فليس ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ميزة فردية له لعله يقصد أنها متعلقة بشخصه فقط صلى الله عليه وسلم دون أن يكون لها أثر إيجابى على أمته، بل هى ميزة للرسالة تعنى ختامها بسلسلة الرسائل وتطورها التشريعى وكمالها وعمومها للبشر كما تعنى استقلال العقل البشرى بها عن أن يخضع لإرادة خارجية أو سلطة شخصية.

يقول: «إن إثبات أن الرسول خاتم الأنبياء والمرسلين لا يعنى أيضا تركيزاً على فضائل شخص أو على مزايا فردية لأحد بل يعنى أن الوحي قد اكتمل . أنه تطور منذ أول الأنبياء حتى آخرهم، يعنى أن النبوة قد انتهت وأن الإنسان قد استقل، وأن عقله قد استطاع أن يصل بنفسه إلى اليقين، وأن فعله بإمكانه أن يحقق رسالة الإنسان دون ما تدخل من أية إرادة خارجية عامة أو شخصية . كما يعنى عموم الرسالة أنها أصبحت رسالة للبشر جميعا وأن هناك حقيقة شاملة يمكن لكل الشعوب معرفتها والوصول إليها» (ص ١٧).

ويؤكد الدكتور حسن حنفى أن رسالة الإنسان فى تحقيق المثل الأعلى لا تتحقق تمام التحقق إلا فى الحياة بل إن المثل الأعلى نفسه لا يتحقق تمام التحقق إلا على الأرض، وفى الواقع .

ولعل هذا ما يعنيه بدعوته التى اشتهرت عنه «من الله إلى الأرض» . وفى اعتقادى أن السياق الذى ساقه فى ضرورة تحقيق لا إله إلا الله والرسالة لا تعنى سوى تحرير الإنسان وتحرير الأرض وتحرير الواقع من القهر والتخلف.

يقول: «وإذا كان القدماء فى دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا البلدان، وغزوا فى سبيل الله، وحرروا الوجدان البشرى إعلاء لكلمة الله، فانتصروا فى الفكر والشريعة، وحققوا النظر فى العمل، إننا اليوم ندعو الأمة إلى الاجتهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأراضى المغتصبة، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقات المسلمين، وعودتهم إلى الأرض» (ص ٣٠، ٣١).



ويدعو حسن حنفى إلى الانتقال من التأصيل العقلى للعقيدة؛ ذلك الذى عمد إليه الأقدمون إلى التأصيل الواقعى لها «حتى يرتبط التوحيد بالعمل، والله بالأرض، والذات الإلهية بالذاتية الإنسانية، والصفات الإلهية بالقيم الإنسانية، والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية، والمشيئة الإلهية بحركة التاريخ» (ص ٣٢).

ولذلك ينبه إلى أن الشرك المعاصر ليس فى العبادات وحدها وإنما هو فى المعاملات أيضاً، وهذا هو الاخطر، فمظاهر الشرك فى حياة الناس «ليس فقط فى زيارة قبور الأولياء والأنبياء، والتبرك بالحجابه والتميمة وممارسة السحر، والرجم بالغيب والوساطة والشفاعة، وهو الشرك فى العبادات، بل أيضاً الشرك فى المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء، قاهرون ومقهورون، أصحاب سلطة ومتزلفون منافقون، أو أن يظن إنسان أن لإنسان آخر سلطاناً عليه فيمدحه ويداهنه أو يجبن ويخاف ويسكت على الحق، حرصاً على الدنيا، وإثارة السلامة» (ص ٣٧).

ومع أن الدكتور حسن حنفى يرى أن الجماعة الأولى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ( إن استطاعوا أن يحققوا رسالة الإنسان ويترجموا العقيدة إلى واقع وجعلوا منها ثورة على التخلف والجهل وكل مظاهر الشرك هم أقرب إلينا إذ يقول: «قد تكون الجماعة الأولى أقرب إلينا لأنها هى التى تعمل فى مخزوننا النفسى والتى يمكن اتخاذها قدوة ودليلاً» (ص ١٥).

لكنه يحذر من إدعاء وراثه هذه الجماعة ومجرد الانتساب إليهم لأن «كل إنسان مسئول فرداً بعمله وليس بالانتساب إلى جماعة» (ص ١٥) «وهذا لا يمنع الإنسان من الانتساب إلى جماعة عمل مثل الحزب أو الجمعية، ولكن هذه الجماعة توجد فى أى وقت وفى أى مكان وليست فى زمان أو مكان معين» (ص ١٥).

ويقول حسن حنفى إن الصفوة المختارة ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا أصحابه بل هى أية طليعة فكرية ثورية فى أى مكان وفى أى زمان تحاول توجيه الواقع بالفكر فهى ليست جماعة تاريخية نسبية بل هى جماعة فكرية لا مكان ولا زمان لها، هى كل جماعة حاولت تحرير الإنسان وتغيير الواقع ومناهضة الظلم وأداء الرسالة» (ص ١٥، ١٦).

وهذه النظرة إلى مفهوم «الصحة والصحابة نظرة حقيقية ومنصفة، فليس مفهوم الصحبة قاصراً على من عاش فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقيه أو أخذ عنه

بل لابد أن يضيف إلى ذلك اعتناق مبادئه وتحويلها إلى واقع . وهذا إطلاق للمفهوم من النسبى إلى المطلق، وتحرير له من قيود الزمان والمكان، إلى كل زمان ومكان وكل بشر يوجدون فى أى زمان ومكان، يعتنقون المبدأ ويعملون به ويفسرون واقعهم على أساسه، فليس من عاش فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم ولم يؤمن بما جاء به صحابى من هذه الجماعة الأولى الرائدة وإنما يظل شرط الإيمان والعمل بما جاء به شرط للصحة .

وإذا كان مصطلح الصحابة يطلق فى علم الحديث على من عاش فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ولقيه فإن هذا المصطلح إنما يطلق بالمفهوم الفنى لأئمة الحديث وعلمائه ولكنه بالمفهوم الفلسفى أعم من ذلك وأشمل . إذ يطلق بهذا المفهوم على كل من اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابة وعمل بما جاء به القرآن الكريم .

وليس هذا المفهوم بعيداً عن المفهوم الشرعى فى نفس الوقت فقد قال تعالى «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم» (التوبة ١٠٠) .

أما من خالف ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم أو أى رسول فليس من صحابته وإن كان من أسرته أو قبيلته .

فقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة أكثر من مرة إذا خبر سبحانه وتعالى نوحاً عن ابنه الذى كفر بما جاء به أبوه ﴿يا نوح إنه ليس من أهلك أنه عمل غير صالح﴾ (هود ٤٦) .

وقال تعالى ﴿ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين﴾ (التحریم ١٠)، وقال سبحانه ﴿لا تجد قوما يؤادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ (المجادلة ٢٢) .

ولماذا نذهب بعيداً فى تأييد ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن صحابة القائد ليست أسرته أو قبيلته . وأبو طالب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى طالما دافع عنه وشمله بحمايته من طغيان قريش، ومع ذلك ليس من صحابة النبى صلى الله عليه وسلم لأنه لم يؤمن بالمبدأ، وإنما فعل ما فعل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من منطلق العصبية للأسرة والقبيلة .

فالمبادئ أو العقائد هي الأساس فى بناء الأفراد والجماعات ولذلك يعطيها الدكتور حسن حنفى أهمية قصوى فى إحداث التغيير المنشود لأنها - كما يقول - «ما زالت تعطينا تصوراتنا للعالم وتعمل كموجهات لسلوكنا المعاصر، وقد يكون بعضها سبباً من أسباب الاحتلال والتخلف وهى أزمت العصر، ودافعاً للتحرر والتنمية ولكن تظل طاقة مخترنة تتجاهلها القوى العلمانية وتحجرها القوى السلفية» (ص ١٠٤) كما يقول: «العقائد فى المجتمعات النامية - وذلك لأنها مجتمعات تراثية - طريق للتغير الاجتماعى ووسيلة لتحقيق الأهداف القومية» (ص ١٠٤).

ومن ثم كانت نقطة البدء فى إحداث النهضة والتغيير فى المجتمعات النامية فى رأى الدكتور حسن حنفى هى هذه العقائد نفسها وإعادة بنائها والبدء من التراث نفسه وإعادة تجديده وجعل هذه العقائد وهذا التراث هما نقطة الالتقاء بين كل قوى الأمة وتياراتها سواء كانت سلفية أم علمانية.

يقول: «... فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها واستخدامها» (ص ٣٥).

كما يقول إنه وضع كتابه - هذا من العقيدة إلى الثورة - «تحقيقاً لمصلحة الأمة وحرصاً على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعاً وفرقاً فى نضالها الوطنى وتغيرها الاجتماعى. خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة العلمانية وهما الاتجاهان الرئيسان فى جسد الأمة بدلاً من التكفير المتبادل والصراع على السلطة. واستبعاد كل منهما الآخر.

فعقائدها هى حركة الوصل بين جناحي الأمة والتي من خلالها يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئيسة، كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) أن يحقق أهدافه ابتداءً من تراث الأمة وروحها، فىأمن الأول المحافظة والرجعية، ويأمن الثانى الوقوع فى التغريب والعزلة عن الناس. يأمن الأول الخروج على المجتمع سراً أو علناً ومعاداة الأهل والوطن، ويأمن الثانى الانتهاء إلى السردة والوقوع فى الثورة المضادة» (ص ٣٩).

موقفه إذن هو تطوير الأصول وتجديدها والانتقال منها وعلى أساسها إلى تغيير الأفراد والجماعات واستخدامها كوسيلة لهذا التغيير للعودة إلى مثل الجماعة الأولى التى حققت المثل الأعلى فى قيمها وسلوكها وجهادها وتحرير أرضها وتحقيق خيرها حيث اتخذت من صفات الله وأسمائه قيماً رفيعة وبناءة.



والتطوير الذى ينشده للعقائد هو الكشف عن صدقها الداخلى وتحقيقها فى الواقع وإمكانية تطبيقها لمصلحة الواقع وهو يعلن أنه ليس معنيا بالدفاع عن العقائد ضد الملحددين فذلك تم فى الماضى بلا مزيد عليه فى وقت كانت الأمة فيه متصرة وأرضها محررة وكرامتها مرفوعة، لكن الذى يعنيه هو كيف تستخدم العقائد للعودة إلى الانتصار وتحرير النفس والأرض وتحقيق الحرية للإنسان والتنمية للأمة.

يقول: «ليس الغرض من التأصيل العقلى المصلحى هو الهجوم على الملحددين والدفاع عن عقائد الدين بل إيجاد البراهين على الصدق الداخلى للعقائد عن طريق التحليل العقلى للخبرات الشعورية الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل إثبات الصدق الخارجى لها وإمكانية تطبيقها فى العالم» (ص ٣٤).

كما يقول: «لقد عبرت المقدمات التقليدية الأولى عن واقع العلم والمناقشات النظرية فى عصر كان الواقع الفعلى مستورا: البلاد مفتوحة، والجنود متصرة، والدول قائمة مستقلة وكان الخطر يهدد العقائد النظرية الجديدة أى التوحيد ولقد تغير الوضع الآن فأصبح الخطر على الأرض بعد أن احتلت البلاد واستعمرت الأوطان، وتناقل الناس إلى الأرض وقعدوا عن الجهاد فى حين أن التوحيد النظرى قائم، وصفات الله ظاهرة، وهو واحد حى قيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم» (ص ٣٣).

إذن يهدف التأصيل الواقعى للعقائد - عند حسن حنفى - إلى «إعادة بناء علم أصول الدين بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد، وإطلاق التوحيد من عقاله، إيقاظه من سباته، وتحويله إلى فاعلية فى الأرض وحركة فى التاريخ» (ص ٣٣).

وهذا التأصيل الواقعى للعقائد موقف إبداعى إذ كان القدماء يهدفون إلى إثبات العقائد عن طريق إثبات صحتها عند العقل والبرهنة عليها نظريا لكنه يريد أن يثبت صحتها فى الواقع ويبرهن عليها عمليا.

وإذا كان ينطلق من العقائد نفسها ثم يختلف منحاه عن القدماء فى إثباتها واستخدامها، فهو يؤكد أنه ليس متبعاً وليس مبتدعا فى الوقت نفسه.

وهناك - كما يقول - فرق بين الابتداع الإبداع. الأول خروج على النهج بلا أصول. والثانى تطوير للأصول وتجديد لها.

لكن إذا كان هدف الدكتور حسن حنفى تطوير الأصول وتجديدها، أو التأصيل الواقعى للعقائد واستخدامها لإحداث النهضة المرجوة للأفراد والجماعات ومن ثم يثبت تحققها فى الواقع ويثبت صدقها الواقعى أو يتم البرهنة الواقعية على صدقها فأى علم من علوم الأمة تناط به هذه المهمة؟

هل هو علم العقائد أو أصول الدين أو علم الكلام القديم الذى عنى بإثبات هذه العقائد منذ أن أنشئ هذا العلم حتى اليوم أو علم آخر؟

هنا يبدأ موقف الدكتور حسن حنفى من علم أصول الدين القديم. إن هذا الموقف أوسع هجوم على علم الكلام القديم شمل اسمه وتعريفه وموضوعه ومناهجه ومرتبته بين العلوم وحكم تناوله بحيث لم يبق شيئا مما يتعلق به إلا تناوله بالنقد بل بالهدم أحيانا ليصل فى النهاية إلى وضع بديل عنه.

وفى رأيه أن هذا العلم فشل تماما فى أداء مهمته بل أدى فشله إلى أن كان هو نفسه سبباً من أسباب فشل الأمة الإسلامية لأن المقدمات الإيمانية التى تقفز إلى النتائج متجاهلين الأسلوب البرهانى الذى يأخذ بيد العقل إلى إثبات المطلوب بمقدمات عقلية جعلت العالم الاصولى القديم يتغزل فى الوجود المطلق الأوحد وإسناد كل شيء إلى الله دون الوقوف على حدود الإرادة الإنسانية ووظيفة الإنسان فى الكون والحياة «وبالتالى ينشأ السلطان الدينى أولا ثم السياسى ثانياً، ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح، ويكون السلطان منفردا بسلطانه لا ينازعه أحد ولا يشاركه شريك... ومن ثم كان من السهل الانتقال من السلطان الدينى إلى السلطان السياسى ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان. من طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان لأن التكوين النفسى للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدى نفس الوظيفة التى يؤديها الآخر» (ص ٨).

كان التركيز على توحيد الله والدفاع عنه فى كتب الكلام القديم دون نظر إلى دور الإنسان فى تطبيق التوحيد عمليا فى حياته وواقعا على الأرض والمجتمع سبباً فى رأى الدكتور حسن حنفى إلى «تحديد علاقة الإنسان بالله ليس على مستوى المعرفة والنظر بل أيضا على مستوى السلوك والعمل» (ص ١٠).

ولئن كنا نوافق الدكتور حسن حنفى فى خلو كتب علم الكلام من شرح الدور الاجتماعى والسياسى والاقتصادى للإنسان فى الكون انطلاقا من توحيدين. وتركيز هذه

الكتب على هذا التوحيد، لأنه كما يقول الدكتور حسن حنفى نفسه كان فى خطر من شوائب الشرك والوثنيات المجاورة للأمة الإسلامية فإننا فعلاً بحاجة اليوم إلى بيان الآثار العملية المترتبة على التوحيد أو ما سميناه نحن جميعاً فى ندوة علم الكلام التى عقدت فى كلية أصول الدين بالاشتراك بينها وبين الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٩١ بمقتضيات العقيدة وهى حرية الإنسان ومسئوليته نحو تحقيق ذاته وتحرير أرضه وتوفير غذائه دون حاجة إلى الإقلال من قيمة التوحيد النظرى فالأمران معا يتم كليهما الآخر والانتقال إلى الجانب العملى من التوحيد أو تطبيقه عملياً فى واقع الحياة لا يتم بشكل أمثل إلا بعد تمام الجانب النظرى واستيعاب معنى التوحيد فى العقل بشكل يسمح بالتطبيق الصحيح.

ولكنه مع ذلك كله لا ينبغى التقليل من دعوة الدكتور حسن حنفى إلى إكمال الناقص ولفت النظر إلى أن إهمال التوحيد على الجانب العملى يؤدى إلى نقص معنى التوحيد ذاته وتشويه صورته فى ذهن الإنسانى مما يؤدى إلى صور النفاق والتزلف للسلطين وانتظار الهبات والعطايا منهم بل ترك العمل والسعى والضرب فى مناكب الأرض طلباً للرزق وعملاً للإنتاج وانتظاراً من الله لأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة.

وهكذا يرى الدكتور حسن حنفى أن علم الكلام الذى كان دوره الأساسى ومهمته الأولى التى أعطته شرفه على كل العلوم الكشف عن عقيدة الأمة وتجليتها انصرف إلى مقدمات إيمانية تثبت النتائج دون مقدمات عقلية وانهمك فى جدليات لنصرة حركة معينة سواء كانت الاشاعرة أم المعتزلة أم السلفية أم الشيعة أم الخوارج أم غيرها من الفرق فى صراع محتدم ودام أحياناً حول تحديد الفرقة الناجية بينما الأمة فى حاجة إلى التوحيد ومن ثم التوحد.

يقول: «وإذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة، فقد كان الدفاع فى معظم الأحوال دفاعاً عن عقائد فرقة معينة هى فرقة أهل السنة ضد أهل البدعة، ولكننا لا ندافع عن فرقة بعينها، بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضه على ظروف العصر دفاعاً عن مصالح الأمة» (ص ٣٤).

كما يقول: «إذا كان هدف القدماء هو بيان «الفرق بين الفرق» فإن هدفنا «الجمع بين الفرق» فى وقت الأمة فى أحوج ما تكون إلى الوحدة الوطنية. إذا كان هدف القدماء بيان



«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» فإن هدفنا هو «بيان مقال المسلمين واتفاق المصلين». وإذا كان هدف القدماء عرض «اعتقادات فرق المسلمين والمشتريين» فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية، ولصالح من يتم تأويلها وفهمها واستخدامها.

وأعتقد أن الذى يساعد على هذه المهمة التى يدعو إليها الدكتور حسن حنفى أن ينطلق علم أصول الدين إلى المصادر الأولى التى نبعت منها عقيدة الأمة الواحدة قبل نشوء الفرق، وكيف استطاعت الجماعة الأولى أن تحقق هذه العقيدة فى الواقع العملى حينما حررت الأرض ووفرت العدل والأمن والكفاية وحقت معنى التوحيد دون أن تهمل علم الكلام القديم ودون أن نبعد من مجال الدراسة التاريخية لفكر الأمة لمعرفة كيف حدثت هذه الانشقاقات والجدليات التى ثارت حولها ومن أجلها دون أن تكون هذه الانشقاقات هى بؤرة الاهتمام أو مركز الدراسة أو المصدر الوحيد للمعرفة بالعقيدة أو تكون وحدها هى علم العقائد.

أما أن يكون علم الكلام دراسة لفرقة واحدة من الفرق بينما تدرس فصائل أخرى من الأمة فرقة أخرى بحسبان أن كلا من هذه الفصائل تعد نفسها «الفرقة الناجية» فإن معنى ذلك أن تكون الأمة جزرا متناهية بعضها عن بعض، بالإضافة إلى أن العقائد ستكون تصورات أحادية تعطى تفسيراً معيناً للعقائد يدعى أنه تفسير للقرآن والسنة ومن ثم يتمزق القرآن وتتقطع السنة بين تصورات الأمة.

ولم تكن العقيدة لدى الجماعة الأولى التى تمثل مخزوننا النفسى على هذا النحو.

وفيما يفصل الدكتور حسن حنفى أسباب رفضه لعلم الكلام فإنه لا يتوقف عند إبراز فشله فى أداء مهمته ولا كونه سبباً فى فشل الأمة وتجزئتها بل يمتد رفضه إلى رفض أسمائه وتعريفه وموضوعه ومرتبته بين العلوم ويرى أن أسمائه التى حددها القدماء تحتوى جميعاً على التباس وكل اسم منها يحتوى على إحياء سلبى فى الواقع فتسميته بعلم الكلام «يحتوى على التباس هل هو صفة الله قديمة أم حادثة؟ أم هو كلام الله الذى أوحى به إلى الرسول وهو القرآن الكريم» (ص ٥٨)، وإذا كان العلم قد سمي كذلك كما قيل لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا، فالحقيقة - كما يقول الدكتور حسن حنفى - إن هذا هو

أسلوب القدماء فى تبويب الفصول سواء فى علم الكلام أم فى غيره من العلوم كما أنها عادة لا يتبعها كل مصنفى العلم.

لذلك يرى أنه يصعب قبول هذه التسمية «علم الكلام» فى حياتنا المعاصرة نظرا لسيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات بل وربما التاريخ المعاصر كله.

حتى إذا اريد بالكلام أن علم الكلام يورث القدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، فالكلام بالنسبة للدين كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة فإن ذلك «قد يكون صحيحا لكنه فى هذه الحالة تكون تسمية علم أصول الدين أفضل لأنها تشير إلى البحث عن أصول العقائد أى الأسس النظرية التى تقوم عليها ويبقى علم الكلام تاريخا لعلم أصول الدين أى اجتهادات الأصوليين فى إيجاد صياغات عصرية للعقائد تعبر عن احتياجات كل عصر» (ص ٦١).

وأيا كانت الدوافع إلى تسمية العلم بعلم الكلام فإنه فى تقديرى لا مانع من قبول هذه التسمية لأنه أكثر العلوم حاجة إلى الحوار والمناقشة مع المخالفين وإقامة الأدلة على إبطال كلامهم.

وقد نبه الدكتور حسن حنفى نفسه إلى هذا حين قال «صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار والمناقشة ولكن مادة الحوار والمناقشة مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق والفلسفة وكتب الحكماء الأولين بالاضافة إلى المنبهات الخارجية من الوقائع الاجتماعية وحوادث التاريخ» (ص ٦١).

وعند الدكتور حسن حنفى أن الحوار مع المخالفين أو الكلام معهم والرد عليهم على الرغم من أن هذا صحيح «إلا أنه أحد مظاهر نشاط أعم وهو الفكر الحى الذى يقوم على تجارب وتفسير نصوص وتحركه أهداف وبواعث ومصالح» (ص ٦٢) إلا أنه لا يمكن استبعاد العلاقة بين الفكر واللغة فالفكر رغم قيامه على تجارب وتفسير نصوص وانبعائه من أهداف ومصالح إلا أنه يصب فى النهاية فى لغة فى كلام فيظهر العلم فى النهاية على الرغم من استمداده من النصوص والوقائع وتوجهه إلى أهداف ومصالح فى صورة كلام فإذا سمي بعلم الكلام لأنه أكثر العلوم مظهرا للكلام فلا ضير من تسميته بهذه التسمية.

وإذا كانت ثمة ضير من تكافؤ الأدلة أو تكافؤ الكلام أو تكافؤ الإثبات والنقض حتى أصبح من البلبه بمكان أن يثبت الشيء ونقيضه من متكلم واحد أو متكلمين مختلفين طبقا

للمزاج أو للمهارة أو للمصلحة فإن هذه هى طبيعة الفكر الإنسانى إثباتا ونقضا تجربة وخطأ صوابا وخطأ فليكن الكلام معرضا لمحاولات القدماء فى إثبات بعض العقائد ونقض الشبهات عليها ليصل الفكر الإنسانى إلى تعلم المقدرة على المعارضة والرد وليكتسب المقدرة على مواجهة رأى بالرأى والحجة بالحجة بل ربما يكتسب فى النهاية طريقة جديدة لإثبات العقائد وهذا هو الذى يحاوله الدكتور حسن حنفى الآن.

واعتقد أنه لولا مرانه على وسائل الأقدمين ومناهجهم فى الحوار «وكلامهم فى الرد على الخصوم لما استطاع أن يصل إلى فكرته فى إعادة بناء هذا العلم فما ولد هذه الفكرة لديه الأفعقة الجدل والكلام ردا على كلامه.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى لا يقبل تسمية «علم الكلام» فإنه لا يقبل تسميته بعلم «أصول الدين» لأن هذه التسمية تشير إلى أن مهمة العلم «البحث عن أصول الدين وهى عند القدماء أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد فى العقل» (ص ٦٣) ويرى أن هذه التسمية ترتبت عليها سلبتان خطيرتان: -

الأولى: أن هذه التسمية أوجدت تقابلا بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وتقابلا بين الأصول والفروع ومن ثم باتت الأصول فى ناحية والفروع فى ناحية أخرى الأصول ، يقينية والفروع ظنية لأنها اجتهادات تختلف من فرد إلى فرد ومن مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان ومن جماعة إلى جماعة.

ويتساءل الدكتور حسن حنفى «كيف يخرج الظن من اليقين» (ص ٦٥) كما يتساءل: «كيف يمكن من هذه الأسس النظرية الواحدة التى لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا تختلف باختلاف الشعوب والأوطان استخراج عمليات تختلف باختلاف الزمان والمكان باختلاف الشعوب والأوطان» (ص ٦٥، ٦٦).

الثانية: أن هذه التسمية أدت إلى أن «تحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها وكأنها حقائق مستقلة بذاتها وليست أيضا دوافع للسلوك وبواعث على العمل، كما تحول الفقه إلى مجرد طاعة للأوامر واجتناب النواهي على نحو عملى خالص يصل إلى حد العادات والاعراف مع أن المهم فى التأصيل هو كيفية خروج العمل من النظر وتحقيق النظر فى العمل خاصة أن كليهما «علم الأصول» ومن ثم تكون تفرقة القدماء بين الاعتقادات



باسم التوحيد والعمليات باسم الفقه قد أدت إلى جعل الاعتقادات مجرد إيمانيات منفصلة عن العمليات دون أن يكون لها أى أسس عقلية كما تجعل العمليات مجرد عبادات وشعائر تتم ممارستها بالعادة والتكرار» (ص ٦٥).

كما أدى الفصل بين العلمين فى حياتنا المعاصرة - كما يقول - إلى تحول العقائد إلى عواطف إيمانية خالصة تعوضنا عن نقص العمل وانزوائها فى دائرة الوجدان، وانغلاقها وتحولها إلى شىء بدلا من انفتاحها على العالم كبواعث للسلوك ومقاصد للفعل - كما أدى توقف الاجتهاد فى العقائد وحصره فى الشريعة، واعتبار أن العقائد لها أسس واحدة ثابتة لا تتغير مما أدى إلى ضمورها وقدمها وعدم تعبيرها عن واقع الأمة وظروفها الراهنة، ثم حدث الفصل بين العقيدة والمصلحة... وضاعت مصالح الناس ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التى نشأت أساسا بسببها، وكرد فعل على العقائد الإيمانية... فتأكدت محورية الله وهامشية الإنسان» (ص ٦٦).

ومع التسليم بصحة ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن العقائد تحولت لدى الأمة فى العصور الأخيرة إلى عواطف إيمانية معزولة عن العمل الواقعى وعن سلوك الأفراد وعن ما ينبغى أن يكون عليه أثر هذه العقائد فى واقع الحياة والمعاملات إلا أن هذا الفصل إنما ترتب على ظروف تاريخية ومتغيرات كثيرة أكثر مما ترتب على قيام المتكلمين القدماء بفصل الاصول عن الفروع أو تسمية العلم بأصول الدين.

ذلك أن هذه التسمية أصول الدين تعنى العقائد النظرية ومدلولاتها العلمية وتشمل كتب علم أصول الدين، تلك الأصول التى ترتبط بما علم من الدين بالضرورة: تحريم الربا والاستغلال وتحريم الظلم وأهمية حقوق العباد وعدم قبول التوبة من التائب إذا تعلق بحقوق العباد إلا بقضاء هذه الحقوق كما تشمل ضرورة الكسب من الحلال وعدم الاعتداء على أموال الناس وأكلها بالباطل وتحريم الرشوة ووجوب الجهاد لتحريم الأرض الإسلامية وتحريم الاعتداء ووجوب رده بالمثل كما تتضمن الموقف من ولى الأمر ووجوب نصب الإمام وشروط توليته وكافة ما يتعلق بالامامة العظمى (رئاسة الدولة) إلى غير ذلك مما يتعلق بقيام الجماعة بما علم من الدين بالضرورة وهو من أصول الدين وهو فى الوقت نفسه من العمليات.

فليست كل العمليات إذن فرعية بل من العمليات ما هو أصل من أصول الدين وإذا كانت هناك أحكام عملية اختص بها الفقه وتعد من الفرعيات فهي مستخلصة من الأصول الدينية وإذا كان الدكتور حسن حنفى يتساءل إن هذه الأحكام العملية الفرعية أو الفقهية ظنية فكيف تخرج من أصول الدين اليقينة . . كيف يخرج الظن من اليقين؟

وهنا نرى أن الظن واليقين هنا فى طريقة الثبوت فاليقين لأصول الدين لأنها ثبتت بالوعى وقد سبق أن أوضح الدكتور حسن حنفى نفسه أن الوحي ثبت صدقه بالبرهان بالعقل أما الظن فى الأحكام الفرعية فلأنها تثبت بدليل ظنى هو الاجتهاد الذى يستخرج أحد دلالات الألفاظ ويرجح احتمالاتها طبقا لظروف وشروط معينة .

ومعنى الظن هو رجحان اليقين فليس مقابلا أو مضادا لليقين .

وإذا كانت هذه الأصول الثابتة تخرج منها عمليات فرعية متغيرة فلأن هذه الأصول مبادئ كلية عامة، وهذه العمومية تتيح اختيارات وبدائل تستنبط منها طبقا لظروف معينة ترجح اختيارا على اختيار أو تختار بديلا دون بديل فمن هنا كان التغير فى إطار الثبات .

وهذا يكفل للأمة وحدة المرجعية أو وحدة القصد وأساس العمل والحرية فى نفس الوقت ضمن هذه الوحدة، فوحدة المبدأ الكلى لا تمنع التعددية، لأن التعددية فى إطار هذه الوحدة التى تجعل حركة الأفراد وواقع البيئات الإسلامية على كثرة تعددها على مستوى العالم كله أو الناس جميعا فى شتى عصورهم ضمن إطار واحد يحكمه المبدأ الكلى أو وحدة المبدأ أو عموم الاصل كما يقول تعالى ﴿أَنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ (الانباء ٩٢) .

على أن التغير فى إطار الثبات والتعدد فى إطار الوحدة كما أنه يعطى المرونة اللازمة لحركة الحياة طبقا للتغيرات فإنه يعصم العمل الجماعى من التشرذم والتضاد أو التضارب والخروج على المبدأ حتى لا تتحول الأمة إلى كيانات متضاربة الأصول يكفر بعضها بعضا ويهيمن بعضها على بعضا .

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يرى أن تركيز كتب أصول الدين القديمة على العقائد النظرية مثل الصفات وعلاقتها بالذات دون استخلاص القيم العملية من هذه العقائد فإن ذلك لا يمنع أن نأخذ نظريته مأخذ الجد، كالنذير الذى ينبها إلى الناقص لنكمله، فتسعى

جهود علماء أصول الدين المعاصرين إلى تكميل الناقص وبرزوا ما عناه الأقدمون بما علم من الدين بالضرورة من موجبات العقائد. أو بعبارة أخرى أكثر معاصرة يبرزوا الجوانب العلمية للعقائد وتأثيرها فى الواقع وهى دعوة مقبولة ودين واجب الأداء، سواء قبلنا العلم القديم ذاته أم لم نقبله أم قبلناه وأضفنا إليه ما نقص منه أم ما اكتشفنا نقصه فى ضوء هذا العصر، وسواء قبلنا أم لم نقبل تسميته أصول الدين.

على أن الدكتور حسن حنفى يحيل مرتين إلى تفضيل هذه التسمية علم أصول الدين فى موازنتها بتسمية علم الكلام (ص ٦١) وفى موازنتها بتسمية علم الفقه الأكبر (ص ٦٨).

فالفقه الأكبر توحى بأن الفقه الأكبر العقائد فى مقابل الفقه الأصغر العمليات أو الفقه، أى أن النظر فى مقابل العمل «وذلك يوحى بانفصال النظر عن العمل أو بأن النظر أعلى من العمل»... وكأن الفقهاء هم واضعوه كفرع من علم الفقه، بل إن مضمونها - كما يقول الدكتور حسن حنفى - لم يعش فى عقليتنا المعاصرة كما لم يعش كسمية، فقد توارى الفقه أى الفهم والعقل فتوقف الاجتهاد وعم التقليد، وتحولت العقيدة إلى إيمان خالص مكتف بذاته، فالأكبر لا يحتاج إلى الأصغر فى شيء» (ص ٦٨).

ولكن أمر هذه التسمية يبدو لنا مخالفاً لوجهة نظر الدكتور حسن حنفى فتسميته الفقه الأكبر تدل على ارتباطه بالفقه الأصغر فكل منهما فقه، أى مادة واحدة بعضها أعلى من بعض أو أكبر من بعض أعلاها أصل لادناها أدناها فرع لأعلاها فالفقه الأصغر (العمليات) فرع من الفقه الأكبر أى إن العمليات متفرعة من العقائد، والعقائد تتجلى فى العمليات فهذه مظهر لتلك.

على أن كلا من نوعى الفقه يحتاج إلى الآخر فالفقه الأصغر يحتاج إلى الفقه الأكبر لتأصيله عقائدياً والفقه الأكبر يحتاج إلى الأكبر ليتجلى فيه وليظهر فى سلوك الأفراد وعباداتهم وخطة حياتهم فكما أن لكل حكم فرعى أصل عقائدى يستمد منه فلكل أصل عقائدى مظهر سلوكى أو حكم فرعى يتجلى فيه بل تبدو فى نظرى تسميته العلم بالفقه الأكبر أقرب التسميات لربط العقيدة بالعمل الواقعى وهى نفس دعوة الدكتور حسن حنفى.

ومن حسن الموافقات أن تكون هذه التسمية تسمية حنفية فالذى أطلقها هو الإمام أبو حنيفة وقد كان صاحب مذهب عقلانى فى الفقه ولعله أراد بهذه التسمية أن يربط الفرع بالأصل والعمل بالنظر والتوحيد بالفقه بحيث يكون كل منهما وجهان لشيء واحد هو فقه الدين فقه العقائد.



كذلك يرى الدكتور حسن حنفى أن تسمية العلم باسم «التوحيد» قصر التوحيد على كونه علما مع أنه قد يكون علما وقد يكون عملا فعندما يكون التوحيد علما يكون الأساس النظرى للعمل وعندما يكون عملا يكون توحيد الشعور ثم توحيد المجتمع ثم توحيد العالم فى نظام واحد هو نظام الوحي .

والحق أن هذا مراد الاقدمين فى تسمية العلم باسم التوحيد ليكون أساساً نظريا لعقيدة التوحيد الشاملة لمعانى التوحيد ابتداء من بناء الإنسان إلى بناء العالم على أساس عقيدة واحدة .

لكن الدكتور حسن حنفى يعيب على الأقدمين وقوعهم فى التشخيص والتشيز فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص - كما يقول - والصفات تكشف عن المثل العليا التى يحاول الإنسان تحقيقها فى حياته العلمية .

يقول : «والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة ولكن خطأهم وقوعهم فى التشخيص والتثيت والتحجر والتشيز والضمنية والسكون والوثنية فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص والصفات تكشف عن المثل العليا التى يحاول الإنسان تحقيقها فى حياته العلمية (ص ٦٧) .

ويرى الدكتور حسن حنفى أن نتيجة تشخيص القدماء للذات الإلهية وصفاتها وخروجها من الوعى الخالص وقيم السلوك ظهور التناقض الصارخ بين التوحيد النظرى والسلوك العملى للأمة أفراد أو جماعات الذى يغلب عليه التشتت والتجزىء والتشردم ، ففى حياة الإنسان الفردية انفصم الفكر عن الوجدان عن القول عن العمل فحدث النفاق والجن وأصبح الفرد مزدوج الشخصية وبدأت مظاهر الازدواجية فى حياتنا الثقافية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية ، وفى الحضارة بين التقليد والتجديد ، وفى السياسة بين الشرق والغرب ، وفى الاجتماع بين المحافظة والتقدمية وفى الاقتصاد بين الرأسمالية والاشتراكية (ص ٦٨) .

وفى اعتقاده أن هذه الانفصالية المتعددة الجوانب والواقعة فعلا مترتبة على فصل الله حيد العقدى عن التوحيد العملى كما يقول الدكتور حسن حنفى لكن سببها ليس جهود المتكلمين القدامى فى علم التوحيد أو سببها تسمية العلم بهذا الاسم فقط وإنما هى ظروف عديدة ربما ترجع فى أساسها إلى الاستبداد السياسى الذى أضعف هذه الأمة ابتداء من

القرن السادس الهجرى والمطامع السياسية والانفصالات التى شهدتها الأمة الإسلامية والفتن الداخلية وانعدام الاستقرار مما اضعف الدراسة الفلسفية والكلامية نفسها وأدى إلى جمود المتكلمين وعدم اجتهادهم فى ربط الدراسة العقائدية بالواقع العلمى.

فجمود المتكلمين القدامى ووقوعهم فيما وقعوا من أخطاء كان نتيجة لا سببا فى البداية، وإن كان قد تحول فيما بعد إلى سبب عقلى وثقافى لتخلف الأمة فإنما بفعل نفس الظروف الأولى التى أوجدته بدليل أن محاولات الإصلاح التى انبثقت فى هذا العصر واتجهت إلى إصلاح الدراسة العقيدية وراحت تبنى الإنسان المسلم على أساس من التوحيد الصحيح بجانبه العلمى والعملى مثل حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والتونسى والاستاذ الامام محمد عبده سرعان ما حجمت وحوريت وخمدت فى معظمها ولم تؤت ثمارها كاملة ولم يبق فيها غير ذكريات ووميض من التجديد.

على أننا نظلم القدماء إذا قلنا إنهم - عموما - وقعوا فى التشخيص والتشويش للذات الإلهية فهناك من تحاشوا التشخيص واثبتوا التوحيد فى الذات والصفات والأفعال ومن المدارس الكلامية القديمة من جعل التوحيد هو الأساس الأول لمذهبهم العقائدى بل أساس الأسس الذى تبنى عليه أبنيتهم العلمية الأخرى مثل العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالمعتزلة.

فالتسمية الأخيرة التى يناقشها الدكتور حسن حنفى فى «علم العقائد» ولم يستبق التراث هذه التسمية كما استبقى تسميته علم الكلام أو علم اصول الدين ومن ثم لا توجد إلا فى المعاهد الدينية التى تقوم على مناهج التسليم والقبول والتى اسقطت النظر من الحساب.

ونرى أن هذه المعاهد والكليات يشيع فيها الآن استعمال تسمية علم العقيدة إن لم تقم مناهجها على التسليم والقبول أو تسقط النظر فى علم العقيدة لان التسمية لا توحى باسقاط النظر بل تبدأ الكتب التى تدرس فى هذه المعاهد والكليات على أن أساس أن أول واجب على المكلف هو: النظر (راجع شرع البيجورى على جوهرية التوحيد للقانى وشرح المواقف والمقاصد فى المعاهد والكليات الأزهرية).

ولا يوافق الدكتور حسن حنفى على تسمية العلم بعلم العقائد لأنه الوحى - كما يرى - من أهم ما يميز الوحى فى آخر مراحلها واكتماله هو أنه لا يحتوى على عقائد أو على

نسق من العقائد كأشياء مستقلة بذاتها لا تقبل التغيير والتبديل تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال مثلا فى العقائد المسيحية» (ص ٦٩).

ولئن كنا نوافق الدكتور حسن حنفى فى أنه لا توجد فى الإسلام عقائد تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال فى المسيحية مثل عقيدة الصلب فإن الوحي فى الإسلام لم يخل من العقيدة فى مراحلها الأولى أو مراحلها الأخيرة بل كانت المرحلة الأخيرة من الوحي فى المدينة والنبي اتسمت بالتشريع كانت استمرارا للعقيدة وتطبيقاتها.

ولا أدل على ذلك من تحديد علاقة المسلم بغيره فى الأسرة والمجتمع خاصة تحديد علاقته بالمخالفين له فى العقيدة وتطبيقات هذه العلاقة فيما جرى بعد ذلك فى المجتمع المدنى.

أما أن العقائد «لم تكن فى نشأتها وبداية إعلانها عقائد نظرية بل بواعث على السلوك، ولم تنقل من العمل إلى النظر إلا بعد توقف العمل والبدء فى التساؤل النظرى عن أساس العمل وأن علم العقائد ظهر بعد أن توقفت ممارسة العقائد ولم تعد موجهة إلى السلوك تظهر نائته عنه، طائفة فوقه فإذا نقص التوجه نحو الأرض ظهر الانفراج نحو السماء والذى يحقق الله فى الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله، والذى يمارس حرية فى التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والاختيار» (ص ٧). وأن المسائل لم تطرح طرحا نظريا إلا بعد أن ضمّر العقل فتصرفت الطاقة فى التساؤل النظرى وكلما ضمّر العقل زادت حدة التساؤل وتطارت الرقاب من أجل النظريات فى ذات الله، بعد أن كانت تتطير من أجل الجهاد فى سبيل الله.

فالحقيقة أن علم العقائد ظهر فى وقت مبكر مع ظهور العقائد نفسها وهل يعقل عمل بدون علم بل على العكس نرى أنه كلما وضع العلم وضحت الرؤية للعمل وتبينت معالم الطريق وليست المسألة مسألة تدوين العلم فقد يكون العلم موجودا دون أن يدون وقد كان علم العقائد موجودا لدى الجماعة الإسلامية الأولى يتداولونها فيما بينهم ولم يبدأ تدوينها فيما بعد إلا بعد أن اختلط المجتمع الإسلامى بما جاوره من مجتمعات وثنية وبعد ما حدث من خلافات سياسية سببت حوارا حول العقائد مما دفع إلى تدوينها فلما انفتحت البلاد الإسلامية أمام الثقافات كان لابد أن يحدث تفاعل ثقافى بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى لكن الحقيقة فيما نرى لابد أن يتوفر للعقائد جانبها النظرى لتكون نظريات واضحة



حتى تستطيع أن تكون دوافع واضحة للسلوك، وإلا فهل يستطيع الإنسان أن يعمل دون أن تكون لديه نظرية واضحة ومعقولة تمثل رؤية وأساس للعمل.

صحيح أن «الاعتقاد - كما يقول الدكتور حسن حنفى - ليس غاية فى ذاته بل هو وسيلة للتأثير فى الحياة العملية» (ص ٦٩) ولكن لن يكون الاعتقاد وسيلة للتأثير فى الحياة العملية إلا بعد أن يكون نظرية واضحة متعلقة.

ونحن هنا نبذى إعجابنا بما يقوله الدكتور حسن حنفى نفسه «العقائد تكون نواة ايديولوجية كاملة: نظرا وعملا، فكرا وسلوكا، يتحول فيها التصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة» (ص ٦٩).

ولا يمكن أن يتحقق ما يقوله الدكتور حسن حنفى حقا إلا بعد أن تكون العقائد متعلقة بقدر ما يستطيع العقل الإنسانى وإلى أبعد مدى يمكن من العقل.

أما ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن «الذى يحقق الله فى الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله» (ص ٧٠) إذن «العقائد لها معنى نمطى فى تاريخ الأديان وهى أنها ضد الطبيعة، تناقض بل وربما أيضاً على نقيض الأخلاق وضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس، وإلا فلماذا يؤمن الناس بالعقائد إذا كانت مفهومة بالعقل، معنونة بالأخلاق، ومدركة بالطبيعة، لها سلطة تقننها. لأنها لا تتبع من طبيعة العقل أو من ثنایا الطبيعة، وهى سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها لأنها تعبير عن «الروح القدس» فى التاريخ، لها صحة مطلقة خارج التاريخ، لا تتغير، ثابتة مهما تغيرت الظروف والأصول مما أدى بالناس إلى رفضها كلية وإثارة الحقائق المتغيرة التى تعبر عن صالحهم واحتياجاتهم ومستواهم الإنسانى، وهى مقدسة لم يأت بها بشر، بل من وضع الله الذى أتى بشخصه إلى البشر وجسدها أمامهم عيانا» (ص ٧١، ٧٢).

فإن هذا ينطبق على أديان أخرى وعقائد غير دين الإسلام وعقائده، أما عقائد الإسلام فهى معقولة كما قلنا بأكثر قدر يستطيعه العقل من العقل ولا بد أن تكون ثابتة خلافا لما يقوله الدكتور حسن حنفى «ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقاصد عامة تحقق منافع الناس وتدبر معاشهم» (ص ٦٩). لأنها لو لم تكن بعض العقائد ثابتة لما وفرت تواصل المنفعة بين الأجيال، ولاضطربت التصورات التى تشكل السلوك البشرى.

صحيح أن هناك متغيرات فى حياة البشر وذلك طبيعى لأن هذه المتغيرات لا تشكل عقائد بل تشكل دوافع مؤقتة تنظم مع غيرها من الدوافع عبر الأجيال ضمن منظومة ثابتة من العقائد، توفر الاستمرارية والتغير أو التطور فى نفس الوقت.

ولذلك نحن مع الدكتور حسن حنفى فى هذه التصورات عن العقائد (كونها غير متعلقة ومتناقضة مع الاخلاق) تصورات خاطئة تعين العقائد (ص ٧٢) ولكننا لسنا معه حين يقول ان العقائد «تم اكتشاف أنها من وضع التاريخ تعبر عن تجربة الجماعة الأولى التى آمنت بها وعكست فيها انفعالاتها امالها وآلامها. داخلها التعصب الإنسانى وتحزبت لها الفرق وتطायرت من أجلها الرقاب، ونصبت من أجلها المقصلات ودبرت بسببها المذابح، وبالتالي نشأت الثورة عليها وعلى وضعها نظرا لاستخدام السلطة السياسية إياها للسيطرة بها على العوام ورفض المثقفين لها وإيثارهم ايدىولوجية تعبر عن واقعهم مفهومة مدركة تتحول إلى نظام سياسى واجتماعى واقتصادى ويكون بها الخلاص الفعلى للناس. وإن كل مجتمع مازالت تسيطر عليه العقائد بهذا المعنى السلبى فإنه يبنى بطبيعة الحال من ثورة ماديته بدأت بالاصلاح وتنمو نحو النهضة حتى تتحقق شروط الثورة ومقدماتها وقد يكون هذا هو حال مجتمعاتنا المعاصرة وانتشار الحركة السلفية فيها حاملة لواء العقائد على المصالح» (ص ٧٢).

وذلك اننا نختلف مع الدكتور حسن فى أن هذا ينطبق على العقيدة الإسلامية التى آمنت بها الجماعة الأولى.

ومحاولة تطبيق مقاييس الفكر المادى على هذه العقيدة فى تفسير نشأتها لا يتلاءم معها فلم تكن من وضع التاريخ ولم تعبر عن تجربة الجماعة الأولى بل كانت من الوحي الذى يمثل مصدرا فوق التاريخ وكان من تطبيق الجماعة الأولى لأنها تجاوزت مع هذا الوحي.

وما قامت المذابح ونصبت المشانق إلا بسبب المحاولات التى كانت تستهدف إبعاد العقيدة من جوهرها وإدخال عناصر أخرى تتنافى مع حقيقتها وإخضاعها لمصالح متعارضة فكان جهد المتكلمين القدامى مواجهته كل ذلك ومحاولة الدفاع عنها.

وما كانت حركات الإصلاح الا محاولة للعودة إلى نقاء هذه العقيدة كما جاء بها الوحي وطبقته الجماعة الأولى.

ومع أن انتشار العقائد بالمعنى السلبي ينبىء بطبيعة الحال عن ثورة قادمة فإن هذه الثورة لا تتم إلا بتصحيح المفاهيم وإبراز إمكانات العقائد الإسلامية الإيجابية وللأسف فإن الحركة السلفية فى عصرنا كما تبدو من مفاهيمها المتحجرة لا تملك مقومات هذا التصحيح لأنها لا تفهم - فى معظمها - فقه الواقع وبالتالي لا تستطيع أن تستخدم العقائد لأنها لا تفهمها الفهم الواعى ومن ثم تتورط هذه الحركة فى كثير من العنف، الأمر الذى خلت منه حياة الجماعة الأولى، وما لم تبادر الحركة السلفية المعاصرة إلى فهم الإسلام فهما صحيحا مستنيرا العقل وفقه الواقع معا، فإن الأحداث ستتجاوزها دون أن تحقق شيئا لأمتها، بل ربما تسببت فى تأخير النهضة أمدا طويلا.

اللهم إلا إذا كان الدكتور حسن حنفى يقصد تصورات الناس للعقائد فإن هذا من وضع التاريخ حيث تضع بعض الجهات الإنسانية تصورها للعقائد وتتحول هذه التصورات إلى عقائد تطيح من أجلها الرقاب وتتطاير بسببها الرؤوس، وتقوم دول على أساس هذه العقائد وتسقط أخرى، كعقائد الشيعة والخوارج وغيرها حيث تتحول العقائد الأولى التى (جاء بها الوحي وأمنت بها الجماعة الأولى) إلى عقائد أخرى مخالفة تماما أحيانا، وذلك يحدث فى كل الأديان سماوية ووضعية وذلك ما يسمى بتطور العقائد وهو فى الحقيقة تصورات الناس التى تتطور وتتحول إلى عقائد، وهى فى الواقع من التاريخ لا من الوحي، من وضع أصحابها لا من السماء.

حينئذ تكون ملاحظة الدكتور حسن حنفى صحيحة إلى حد كبير، وإلا فمن ذا الذى يقول إن عقائد بعض غلاة الشيعة كانت من عقائد الإسلام التى آمنت بها الجماعة الأولى، بينما لم تعرف هذه الجماعة الانقسام إلى سنة وشيعة، بل من ذا الذى يتصور أن أحدا من الصحابة الأولين من الجماعة الأولى كان يتحدث عن الجوهر والعرض والحوادث التى لا أول لها، أو يخوض فى الطبيعيات بحيث يجعل الطبيعيات والأمور العامة من الأمور الهامة التى يثبت بها صحة الإيمان أو تتوقف على ثبوتها بثبوت عقائد الإسلام، حتى تصبح دراستها جزءا من دراسة العقيدة ومناهج لحل مغاليقها، ذلك من وضع التاريخ قطعيا.

والذى يجعلنا نميل إلى أن هذا ما يقصده الدكتور حسن حنفى حقا هو موقفه من الوحي وإعجاز القرآن وإيمانه بالمعجزة فى بداية الوحي حتى الآن وقوله «أن الله وحده هو



القادر على كسر كل القوانين الطبيعية» (ص ٩٦) فهذا الموقف فى هذا السياق يشير إلى أنه يقصد التصورات البشرية للعقائد.

على أن موقف الدكتور حسن حنفى من علم الكلام القديم يتصاعد عند الحديث عن تعريف علم الكلام.

وفى رأيه أن تعريف علم الكلام بأنه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية» يشير عدة تساؤلات رئيسية منها هل هناك أدلة على صحة العقائد؟ أم أن الأدلة يمكن استعمالها وفقا لأهداف المرسل لإثبات ان الشئ صواب أم خطأ؟ فالدليل آلة للمنطق يتوقف على كيفية استخدامه والهدف منه، ويمكن لنفس المتكلم ان يستدل على صحة الشئ وخطئه فى آن واحد طبقا لمهارته أو مزاجه المتقلب أو مصالحه المتغيرة كما أنه يصعب الاقتناع من متكلمين متصارعين، كل منهما يثبت بالدليل نقيض ما يقوله الآخر وكلاهما مقنعان ويتساءل الدكتور حسن حنفى هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع مادام الموضوع واحدا والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضع منها وحدة الموضوع؟ وأن هذه الفرق لا تعبر عن العقائد ولا تستدل على صحتها بقدر ما تستخدمها للتدليل على شئ آخر فى الواقع والمجتمع والتاريخ» (ص ٧٣).

ويستمر التساؤل فيقول: «هل هناك عقائد أصلا أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى اجتماعية بما فى ذلك التوحيد الذى يعبر عن مصالح المضطهدين والمُعذبين والمظلومين من أجل اعادةتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة والذى يعبر عن القبائل المشتتة التى فرقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها فى أمة واحدة قادرة على وراثه الأرض والامبراطوريتين المنهارتين آنذاك ان العقيدة تعبر عن وضع اجتماعى، تأصيل نظرى لموقف إنسانى. ولما كانت العقائد هى وسائل الحراك الاجتماعى وكان الحراك الاجتماعى بالضرورة حراكا لصالح الاغلبية الصامتة كانت العقيدة ثورة وكان تاريخ العقائد جزءا من تاريخ الثورات الاجتماعية وكان تاريخ الأديان جزءا من التاريخ البشرى. هل حل الصراع العقائدى بالإقناع باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظريا أم حله بالصراع الفعلى على الطبيعة وفى الواقع؟ (ص ٧٤).

وهذا الكلام فى إبطال دور علم الكلام يقوم على أساس التفسير المادى لنشأة العقائد وهى أنها تعبر عن صراع اجتماعى يفرز العقيدة ليكون باعشا على الصراع وآلية من آلياته فى نفس الوقت.

وهذا «الكلام يصدق على العقائد الوضعية أو عقائد الفرق المنبثقة من الأديان الأصلية السماوية التى يثبت الإقناع بها فى البداية عن طريق المعجزة فهذه الأديان السماوية الأصلية تمثل نظرية وعقيدة متفقاً عليها فى البداية.

ومع أن العقائد الوضعية أو عقائد الفرق تقوم على الجدل وقد قيل إن المتكلم يعتقد ثم يستدل، أى يؤمن ثم يبحث عن ما يؤيد إيمانه من أدلة ويقوم الصراع على الأرض وفى الواقع دورا كبيرا فى تأكيد هذه العقيدة أو اندثارها، إلا أننا مع ذلك لا يمكننا استبعاد دور الإقناع فى نشر العقائد - أيا كانت سماوية أو وضعية - والدفاع عنها، فالعقائد لا تحارب بحد السيف وإذا استطاع السيف أن يثبت عقيدة على الأرض وفى مجتمع ما فإنه لا يستطيع أن يثبتها فى عقول الناس ووجدانهم ولا يستطيع أن يعطيها الديمومة والاستمرار بل سرعان ما تتعرض للاندثار ما لم تأخذ مكانها فى واقع الناس وحياتهم بالإقناع.

من هنا كانت جهود المفكرين والفلاسفة عبر التاريخ لاستخدام كل وسائل الإقناع والجدال عما يعتقدون، ولذلك كان دور الفكر فى البداية والنهاية دور الرائد الكاشف ودور المدافع المثبت لما يراه حقا لنا فى لما يراه باطلا.

ومن هذه الناحية كان دور علم الكلام فى مواجهته الخصوم.

أما التساؤل حول هل هناك نظرية تتفق عليها مادامت العقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق شتى.

الواقع أن هناك أصولا متفقا عليها بين سائر الفرق وهو الإيمان بوحداية الله ووجوده وأساس اتصافه بالصفات وإن كان هناك خلاف حول كيفية الاتصاف فإن أساس الاتصاف بهذه الصفات يشكل نقطة لقاء بين الفرق.

لكن إذا كان الدين وضعيا فربما لا تكون هناك نظرية واحدة يتفق عليها أهل هذا الدين وذلك لا ينطبق على الإسلام.

ويكاد يصل موقف الدكتور حسن حنفى من علم أصول الدين إلى ذروته حين يقترح تعريفا جديدا لهذا العلم يكون منبثقا من واقع الإنسان فيقول: علم أصول الدين إذن هو العلم الذى يقرأ فى العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقير وتعريب وتجزئة ولا مبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة» (ص ٧٧).

ويرى الدكتور حسن حنفى أن هذا التعريف يصدق «لو تم إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم» (ص ٣٧).

ذلك أنه يرى أن موضوعات علم أصول الدين القديم إنما اشتقت من الواقع الذى فرض الجدل فى مسائل معينة دار حولها الخلاف الفكرى والسياسى والعسكرى، فلما كان موضوع التوحيد هو محل الخلاف، كما كان إثبات وجود الله وصفاته هو المشكلة فقد دارت حول التوحيد وإثبات الوجود مباحث العلم فى مواجهة الوثنية والدهرية وحركات الزندقة، أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر، فلم تعد ذات الله وصفاته وأفعاله موضوع جدل وإنما الخطر أصبح على أراضى المسلمين ومقدراتهم وحررياتهم وهويتهم وثقافتهم فلا بد أن «يقرا الناس فى العقيدة» (ص ٧٧) كما يقول هذه الموضوعات الجديدة أو بعبارة أخرى لابد أن تتغير موضوعات علم أصول الدين من الموضوعات الأولى التى دار حولها الخلاف والخطر إلى الموضوعات الجديدة التى يدور حولها الخطر دون أن تكون معروضة فى علم أصول الدين القديم، فعلم أصول الدين الجديد إذن «خال من تحديد معين لمضمون العقائد الدينية ولكنه يحدد المضمون هو الواقع المقتبس من أوضاع الناس الاجتماعية ولعله رأى فى التعريف القديم ما يساعده على هذا المشروع الجديد الذى يقترحه لتطوير هذا العلم والانتقال إلى الواقع».

يقول: «يلاحظ على الحد القديم» العلم بالعقائد الدينية أنه خال من أى تحديد لمضمون هذه العقائد الدينية. فإذا كانت العقيدة تعنى «التوحيد» أى نظرية فى ذات الله فقد يكون ذلك متفقا مع ظروف نشأة العلم القديم حيث كان التوحيد النظرى بهذا المعنى موضوع الاخطار ومظان الطعان بعد أن انتصر التوحيد العملى على الأرض وفتحت البلدان عندما اراد الاعداء النفاذ إلى مصدر القوة الجديدة وهى العقيدة، ثم انتصر التوحيد النظرى وظهر التنزيه ممثلا فى نظرية الذات والصفات والأفعال، وتم إثبات وجود الصانع بالعقل والبرهنة على صفاته الكاملة، كما تم إيبات النبوة وامكانها وصدقها، ثم تحول علم التوحيد من الدفاع إلى الهجوم فاثبت وجهة الخطأ فى النقل فى الكتب المقدسة فى الملل الأخرى ونقد التجسد والتثليث، وبين خطأ الشرك، وأخطاء الممارسات العلمية للكهان والأخبار.

ولما أصبحت المباحث الفلسفية العامة هى الأسس النظرية لعلم التوحيد بعد أن توقفت فى علوم الحكمة، وتسربت إليه، استطاع العلم ان يقضى على آخر ما تبقى من تشبيه وفكر



دينى تقليدى أو كاد، حتى لم تعد الإلهيات والسمعيات أكثر من ربع العلم، واحتوت المقدمات النظرية الخالصة ثلاثة أرباعه.

أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضى المسلمين وثرواتهم وحررياتهم وهويتهم وثقافتهم ووحدتهم.

.. لقد تغير الواقع الاجتماعى والسياسى كلية عند القدماء وعندنا وتحول من دولة منتصرة قديمة وامبراطورية مترامية الأطراف إلى دولة محتلة حديثة متجزئة متخلفة تتكالب عليها الدول العظمى كما تتكالب الطيور الجارحة على قصعتها للقضاء على استقلالها ونهب ثرواتها، ومنع وحدتها، وتثبيث شملها، وإيقاف تقدمها، واجهاض نهضتها، ولما كانت أوضاع الناس الاجتماعية هى أساس الواقع وكان الواقع أساسا هو الأوضاع الاجتماعية للناس فإن الأمور العامة القديمة (الواحد والكثير والماهية والوجود، والعلة والمعلول والوجود والعدم، الوجوب والإمكان، القدم والحدوث... الخ. بالنسبة لنا هى المفاهيم الحديثة التى تؤثر فى عقول الشباب، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة، والإنسان والمجتمع والتاريخ» (ص ٧٦، ٧٧).

إننا لنتفق مع الدكتور حسن حنفى فى عرض الملامح العامة لتطور علم الكلام، وانبثاق كثير من مسائله من الواقع السياسى: التوحيد والشرك، التنزيه والتجسيم، الذات والصفات، مشكلة الإمامة، ومرتكب الكبيرة فقد نشأت هذه المسائل الكبرى تبعا لتطور علاقة الأمة الإسلامية بالأمم الأخرى والديانات الموجودة فى العالم أولا للتوحيد فى مكان الوثنية العربية والعالمية ثم مشكلة الإمامة من الخلاف السياسى الذى أدى بدوره إلى مرتكب الكبيرة والقول بالمنزلة بين المنزلتين ثم الذات والصفات من الحوار بين المسلمين والنصارى الذى اشتد أواره فى الدولة العباسية وانتشار البحث فى الأمور العامة الجوهر والعرض والوجوب والإمكان... الخ بعد ترجمة الفلسفة اليونانية.

وذلك فى نظرى يحتم أن نبحت فى ضوء واقعنا مسائل معينة مثل حقوق الإنسان، والإمامة والشورى والحرية والتنمية وما تحققه العقيدة الإسلامية من إيجابيات للأمة فى هذه المفاهيم التى أصبحت محور الثقافة العالمية ومحور الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى العالم وهذا واجب العلماء أن يعملوا على إنهاض الواقع الإسلامى وتطويره من خلال استنباطهم للمفاهيم والقواعد التى تحقق ذلك من العقيدة، ويطوروا علومهم وفقا لهذا

الواقع بحيث يكون «فقه الواقع» أساساً للفكر العلمى، ومولداً لكثير من العلوم الحديثة التى تستنبط من التراث القديم ومن نفس العقائد دون تغييرها.

إن هذا التطوير الذى يولده الواقع لا يعدو أن يكون تطويراً فى العلم، لا تغييراً فى العقيدة بحيث لا نستبدل مفاهيم التوحيد بمفهوم الأرض أو مفاهيم الذات والصفات بمفاهيم الحرية وحقوق الإنسان، أو مفهوم النبوة بالتنمية، أو الاله بالإنسان، بل تتم دراسة المفاهيم الجديدة الحرية والشورى والتنمية وحقوق الإنسان من خلال العقيدة وانطلاقاً منها أو ما سماه الدكتور حسن حنفى إطلاق طاقات التوحيد والتركيز على الحرية من خلال الدور الفعال الذى تلقىه العقيدة الإسلامية على إرادة الإنسان ومستوليته من خلال الفهم الصحيح للقضاء والقدر كعقيدة إيجابية بناءة بحيث يكون التراث القديم أساساً لتعامل معاصر وقد أعلن ذلك حسن حنفى بنص كلماته حين قال «يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئيسية كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) إن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها» (ص ٣٨)

لكن تغيير موضوعات علم أصول الدين القديم، والغناء الموضوعات القديمة مثل التوحيد، الذات والصفات، وغيرها، يعنى إهمال التراث ويؤدى هذا الموقف إلى قطع الصلة بالماضى وإهمال ينباع الثقافة الأولى لهذه الأمة، كما يؤدى إلى ضمور فكرة الإنسان المسلم عن التوحيد فى أصلها النظرى لأن الأصل النظرى دافع إلى العمل فكيف نطلق طاقات التوحيد فى الأمة دون أن نعتد على التأصيل النظرى والدكتور حسن حنفى معنا فى أن التأصيل النظرى ضرورى للانتقال إلى التأصيل الواقعى وتحقيق العقيدة فى واقع الإنسان والحياة العملية. بخاصة أن هناك عقائد أساسية تتفق عليها كل فرق الأمة مثل التوحيد والنبوة والبعث والسمعيات ولا سبيل إلى إهمال دراستها أو تاريخها العلمى وتراث الأمة حولها لتعميق التأصيل النظرى وللانتقال إلى استنباط تأصيل نظرى معاصر من هذه العقائد وتحقيقه فى الواقع.

والقول بأن علم أصول الدين القديم خال من تحديد لمضمون العقائد الدينية يحتاج إلى شىء من تأمل مفهوم العقائد الدينية فى ضوء قواعد اللغة العربية، فال هنا للعهد. العقائد الدينية المعهودة بين المسلمين فعندما تذكر كتب علم أصول الدين موضوع العلم بانه «العلم بالعقائد الدينية من الأدلة اليقينية» تعنى العقائد الإسلامية التى جاء بها الوحي، ولذلك

يقول التفتازانى فى كتابه «المقاصد» فظهر أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية، وهذا هو معنى العقائد الدينية أى المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم» (المقاصد ص ٥ المجلد الأول، دار الطباعة - استانبول ١٢٧٧ هـ).

فموضوع العلم يجب أن ينطلق من العقائد المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم ولا مانع أن يجرى التركيز على موضوعات يستحدثها الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى الأمة أو حولها من العالم ليساير العلم حاجات الأمة ويستكشف فى العقائد الثابتة جوانب الحياة والحاجات المعاصرة مع استصحاب التاريخ العلمى للمسائل القديمة ودون أن تهمل دراستها.

ذلك أن المسائل القديمة التى جرى حولها الجدل وانتشر الخلاف مازالت تعرض نفسها بشكل أو بآخر طبقا للون الثقافة فى كل عصر، فالتوحيد والذات والصفات مازالت هى موضوع الحوار بين الإسلام والنصرانية فى عصرنا فكيف نلغى تراث أمة جاهد علماءها ومثقفوها فى نقاش نستطيع به أن نكتسب معه القدرة على الحوار وتبادل الافكار والمفاهيم حول نفس القضايا أو قضايا مشابهة لها فى هذا العصر مثل الحوار حول الاقانيم أو التثليث.

وذلك ينقلنا إلى ما يجب أن يكون عليه موضوع علم أصول الدين فى هذا العصر.

ويعيب الدكتور حسن حنفى على علم أصول الدين القديم موضوعاته الثلاثة التى حددها القدماء، ذات الله، صفاته وأفعاله، النبوات، (الأمر العامة).

فذات الله - عنده - لا تصلح ان تكون موضوعا للعلم، لان الذات الالهية لا يمكن أن تتحقق فى الحياة العلمية ولا يمكن تحديدها كظاهرة يمكن للعقل أن يسيطر عليها كما لا يستطيع الفيلسوف أو السياسى أو المنطقى أن يدرك الله كفكرة أو كمفهوم أو كتصور أنه يمكن قبوله موضوعا فى التصوف كوجدان أو ذوق وفى الاخلاق كمثل أعلى وفى التاريخ الاجتماعى والسياسى كحافز للمحتاجين والفقراء، وكغاية لهم.

يقول: «العلم تحديد للظاهرة فى واقعة معينة يمكن السيطرة عليها علميا وتجريبيا والتميز بينها وبين غيرها من الوقائع ولا يعمم بعد ذلك الابناء على مسلمة سابقة حول الاطراد وهو ما يحتاج إلى برهان» (ص ٨٢).

وليس معنى ذلك أن الله كما يقول الدكتور حسن حنفى سر كما هو الحال فى المسيحية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإيمان، فالله بالنسبة لنا هو كلامه، والكلام

موجود فى القرآن، والقرآن كتاب صح نقله، ويمكن فهمه وتفسيره بل وتأويله طبقا لشروط التأويل وهو موجود أيضا فى المعرفة كفكرة محددة» (ص ٨٣).

وبخصوص صفات الله فإن علم أصول الدين القديم كما يرى الدكتور حسن حنفى جعل لله صفات تتعلق بالدنيا وصفات تتعلق بالآخرة. بحيث بات كل شىء ممكنا إلا الذات وحدها الواجب الأوحد. ويقول أن «ذلك قد يكون أحد الجذور التاريخية مما نعانى منه فى حياتنا المعاصرة» (ص ٩٠).

كما يرى أن علم الكلام دمر الوحي وصرفه عن قصده الأساسى فالوحي «قصد من الله إلى الإنسان ووصف لوضعه فى العالم» (ص ٩٢) لكن علم الكلام جعل الوحي مصدرا من الإنسان إلى الله حيث جعل الذات الإلهية هى «المشكلة الأولى فى علم الكلام وموضوعه الأول وهو ذات الله وتشخيص ماهيته وأفعاله» (ص ٩٢) فوضعت الذات بذلك وضعا خاطئا.

أما بخصوص ذات الرسول صلى الله عليه وسلم فقد جعلت محورا من محاور العلم مع الله. يقول «صحيح إن ذات الرسول مخلوق بشرى فإن، ولكن التركيز على هذين القطبين، الله والرسول يوحى بعقائد ملل أخرى تعقد رباطا جوهريا بين الشخصين» (ص ٦٤).

كما يقول «والرسول ليس له هذه الأهمية التى تجعله محورا من محاور العلم مع الله كمحور أول، فالرسول ما هو إلا مبلغ أى أنه وسيلة وليس غاية، وما على الرسول إلا البلاغ، وإلا وقعنا فى علم السيرة وهو من العلوم النقلية الخالصة . . . . إن ما يهمنا نحن هو الوحي بعد إعلانه - وليس قبله - وفهمه وتفسيره وتأويله من أجل الاستفادة منه فى حياتنا العملية كما حرص على ذلك علم أصول الفقه فى تحويل الوحي إلى علم دقيق ابتداء من لحظة الإعلان عنه وليس قبل ذلك حتى لحظة تحققه فى الحياة العملية كسلوك للأفراد وكنظام للجماعة» (ص ٩٥).

أما بخصوص الأمور العامة فقد حولت علم الكلام القديم كما يرى الدكتور حنفى - إلى مجموعة من المبادئ العقلية ولولا ان العلم تطور لكانت هذه الأمور العامة قد ابتلعت العلم وصيرته علما صوريا خالصا.



ويقول: «إن الأمور العامة اليوم ليست هى أفكار الوجود والعدم والماهية والجوهر والعرض... الخ فقد كانت هى المفاهيم السائدة فى الثقافة القديمة لقد ترجمت الثقافة العصرية آنذاك وكان مصدرها الرئيسى من اليونان... أما اليوم فقد أصبحت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتحرر والتقدم والنهضة بل والثورة والتغير الاجتماعى هى الأفكار السائدة فى ثقافتنا المعاصرة منذ فجر نهضتنا الحديثة والتى أصبحت جزءاً من الثقافة العصرية بعد الترجمات عن الثقافات العصرية الحالية ومعظمها وارد من الغرب. وكما عبرت الأمور العامة القديمة عن مقتضيات ثقافتنا القديمة وحاجاتها فإن الأفكار المعاصرة تعبر أيضاً عن مقتضيات ثقافتنا الحالية وحاجات مجتمعنا المعاصرة» (ص ٩٩).

هكذا نصل مع الدكتور حسن حنفى أو يصل بنا هو إلى غرضه فى تنمية موضوعات علم الكلام القديم وتغييرها إلى موضوعات جد جديدة من واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والدكتور حسن حنفى بنظرته تلك إلى موضوع علم الكلام القديم وتقييمه من هذا الموضوع، يطبق على هذا العلم النظرى مفهوم العلم التجريبي وبالمعنى الوضعى الذى يجعل موضوع ظاهرة لا بد أن تخضع للتحقق والقياس «ويمكن السيطرة عليها علمياً وتجريبياً».

وبهذا التقييم للعلم لن يسقط علم أصول الدين وحده من اعتباره علماً بل سوف تسقط علوم كثيرة لأن موضوعاتها لن تخضع للسيطرة عليها تجريبياً سوف تسقط الفلسفة الميتافيزيقية، بل سوف تسقط موجودات كثيرة من قائمة الوجود لأنها معان عقلية وشعورية ووجدانية لا يستطيع التحقق من وجودها فى الخارج أو تخضع للسيطرة التجريبية.

وإذا كان أصحاب المنطق والفلسفة الوضعية يتمسكون بمفاهيمهم تلك فإن ذلك سيسوقهم حتماً إلى إنكار موضوعات الإلهيات ولسوف تنقطع حينئذ الصلة بالتراث الذى تمثل الألوهية فيه حجر الزاوية.

وإذا كانت الذات الإلهية لا يمكن السيطرة عليها علمياً وتجريبياً فإننا سنفقد معناها وجود وحيثئذ سنعطل قيمتها العلمية فى اتخاذها دافعاً للسلوك أو مثلاً أعلى للفرد والمجتمع. وسيكون الإيمان حيثئذ شئنا أو ايننا هو الطريق الوحيد لمعرفة وجود الله دون أن تكون موضوعاً لعلم متعقل يرسخ هذا الإيمان على أسس عقلية.

على أن الذات الإلهية فى حد ذاتها، وفى كنه حقيقتها ليست موضوعا لعلم الكلام، مع الاعتراف بوجودها موضوعا لهذا العلم، لأنه يبحث فيها من حيثيات خاصة، لا تنال حقيقتها.

كموضوع علم الكلام هو ذات الله من حيث ما يجب له وما يجوز وما يستحيل هو ذات الله من حيث صفاتها لاحقيقتها دون ان يتضمن ذلك انكارا لوجودها لأنها لا يمكن السيطرة عليها علميا أو تجريبيا.

وقد نقل صاحب المقاصد جوابه على اعتراض مؤداه انه لا معنى للبحث عن نفس الموضوع (ذات الله) بأن المراد بذات الله تعالى فى التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية» (ص ١٠ الطبعة المشار إليها قبلًا).

ثم إننا لا يمكننا معرفة الله عن طريق كلامه إلا بعد ثبوت صفة الكلام لله وتميز هذه الصفة على ما عداها من كلام وهنا ستكون شخصية النبى صلى الله عليه وسلم أساساً لتوثيق مصدرية هذا الكلام وأنه من الله، لأن لو لم يكن موضوع النبى موضوعا لعلم الكلام لم عرفت امكانات النبى حق المعرفة ولما علم أن صدور القرآن عنه شخصيا غير جائز لأنه أمى بالتواتر كما قال تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت ٤٨) من هنا كانت دراسة شخصية النبى موضوعا جديرا بالبحث فى علم الكلام.

أما ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن مهمتنا مع الوحي أنما تبدأ بعد إعلانه فالحقيقة أن هذه المهمة لن تبدأ إلا بعد التأكد من إعلانه ومن أعلنه؟ وربما يعلن شخص ما أنه يوحى إليه وأن على الناس أن يبدأوا مهمتهم بنقل ما جاء به إلى واقع دون ان يعبر ذلك عن وحي حقيقى ويكتشف الناس أنهم ضحايا وهم كبير وادعاء زائف لا يعدو ان يكون تصورا أو خيالا يدفعهم إلى التخبط والفشل بدل التحرر والانطلاق.

لذا لزمّت دراسة النبوات وشروط النبى وإمكاناته والأمثلة قبل أن يتخذ الناس من الوحي الذى جاء به خطة للعمل ونظاما للحياة.

صحيح أن مصدر الوحي غير مبلغه وأنه لا يأخذ نفس قيمته فليس إلها «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ إنما إلهكم إله واحد» (الكهف ١١٠).

أما فيما يتعلق بالأمور العامة كالجوهر والعرض والوجود والعدم وغيرها فلن يخسر علم الكلام كثيرا باستبعاد هذه الأمور وإن احتاج إلى شيء منها لمعرفة بعض مفاهيمه فإنه سيجدها فى العلوم الفلسفية وإن كنا نعتقد أن هذه الأمور ستكون مفاتيح للدراسة كثير من الفلسفات التى تتحدث عن الحرية الإنسانية مما سنضطر إلى دراسته فى علم الكلام الجديد الذى يدعو إليه الدكتور حسن حنفى.

ونسأل هل سيتجاهل علم الكلام الجديد، وهو يؤصل للحرية الإنسانية دراسة فلسفة كاملة هى الفلسفة الوجودية وكلها تقوم على فلسفة الوجود والعدم، وجوهر الوجود بالمقارنة مع مفهوم الإسلام فى هذه الأمور.

إننا سنضطر فى علم الكلام الجديد إلى الاستعانة ببعض هذه الأمور العامة، فلتبقى إذن كما كانت فى علم الكلام القديم مع قليل من التركيز، حتى لا نطغى على موضوع العلم كما كان الحال فى الكتب القديمة لهذا العلم.

وبناء الأمور العامة وبقاء موضوع النبوات وموضوع الذات الإلهية من حيث الصفات والنظر فى هذه الموضوعات نظرة جديدة تجمع بين تأصيلها العقلى كما ورد فى الكتب القديمة، وتأصيلها الواقعى فى حياتنا المعاصرة يتحقق ما يدعو إليه الدكتور حسن حنفى من علم كلام ينهض بهذه الأمة.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يصبو إلى منهج علمى لا يعتمد المنهج الإيمانى فى علم الكلام القديم لأن هذا المنهج الإيمانى فى رأيه «يفتقر شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله» فإن المعجزة وثبوتها بالعقل تمثل فى تقديرى نقطة البداية التى يشترطها الدكتور حسن حنفى وهى تمثل المحور فى الوقت نفسه لعلم أصول الدين القديم، هذا بالإضافة إلى ما يعده الإيمان للعقل من حدس أو تصديق.

ومع التقدير لما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن الدفاع عن العقائد مهمة تقل عن مستوى بناء العلم نفسه فإنه ستظل الحاجة إلى الدفاع كما يقول الدكتور حسن فى كل تجارب التاريخ وكل عقائده لأنك إن لم تدافع عن عقيدتك فسيوجد من يدافع ضدها وسنظل فى حلقة مفرغة دون أن نبني شيئا فلعل الدفاع عن تحقيق الولاء للتجربة أو العقيدة مع أننا - كما يقول الدكتور حسن حنفى - لن نعدم أن نجد فى علم أصول الدين القديم شيئا من المنطق.

يقول الدكتور حسن حنفى «من الممكن صياغة منهج للجدل من خلال المصنفات الكلامية خاصة الجدلية منها، ويكون ذلك اقرب إلى منطق الكلام منه إلى علم الكلام» (ص ١٠٩).

وهل تستغنى تجربة ما عن منطق للجدل وهل تستغنى الإنسانية فى أى عقيدة عن عقائدها عن الحوار مع العقائد الأخرى لتحضى التجربة أو العقيدة من البلبلة والتشويش وتضمن لها الاستمرارية والثبات.

ولماذا لا يكون الجدل علما فى عصرنا؟ ولماذا نحكم باستمرار مقاييس عصرنا فى اعتبار العلم وصفا للظواهر وتحليلا للتجارب على علم المنطق والكلام بمقاييس العصر الذى نشأ فيه.

ليكن عندنا علم كلام بمقاييس العصر دون أن نهمل علم الكلام القديم الذى نرى أنه يمدنا بفيض الاستمرار ولكن مهمة هذا العلم القديم التأصيل العقلى لنضع علما جديدا بمقاييس العصر للتأصيل الواقعى دون أن نزيح أحد العلمين لحساب الآخر.

ولا خلاف حيثئذ على مرتبة هذا العلم أو ذاك فسيظلان معا وبمجموعهما العلم الذى يؤصل العقيدة عقلا وواقعا ولأن العقيدة اشراف الموضوعات من ناحية وهى خلف كل سلوك إنسانى ودافع له من ناحية أخرى فليكن أشراف العلوم إذن من الناحيتين الموضوع الأثر جميعا.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يرى أن القدماء اخطأوا فى جعل دراسة هذا العلم من فروض الكفاية فلتتفق معه على أن يكون فرض عين على كل مسلم بعد تحريره من أثقال المنطق والفلسفة حتى يلائم الناس جميعا لأن معرفة العقيدة كما يقول بحق هى الخطوة الأولى نحو السلوك النافع.

\*\*\*\*\*



كانت هذه إذن أبعاد موقف الدكتور حسن حنفى من العقائد ومن علم العقائد القديم - فهو مؤمن شديد الإيمان بأثر العقائد فى تحريك المجتمع وترقية الحياة الإنسانية وتحقيق الحرية والتقدم للبشر - ولكنه من ناحية أخرى نائر على علم العقائد القديم لأنه - فى رأيه - فشل فى تحقيق أى مهمة له . داع إلى تغيير مضمونه طبقا لنوعية الخطر على الأمة واتجاه هذا الخطر .

فإذا كان الخطر فى الماضى على التوحيد أو النبوات أو البعث وانتهض الأصوليون القدامى متأثرين بحضارات عصرهم إلى الدفاع عن التوحيد والنبوات والبعث وغيره من السمعيات فإن مضمون علم العقائد لابد عنده أن ينتقل إلى الدفاع عن الأرض والحرية والتنمية من «من لاهوت التوحيد» إلى «لاهوت الأرض» ومن «لاهوت النبوة» إلى «لاهوت التحرر» ومن «لاهوت المعاد» إلى «لاهوت التنمية» .

وفى هذه الدراسة عن موقف الدكتور حسن حنفى بين العقائد وعلم العقائد قد اتفقنا كثيرا واختلفنا أحيانا، لكن الشيء الذى لا خلاف فيه أنه لابد من تحقيق العقيدة فى الواقع واستخدامها من أجل التقدم والحرية والتنمية باتخاذ الماضى منطلقا للحاضر أو بعبارة أخرى جعل التراث مرتكزا للمعاصرة، والعودة إلى الجماعة الأولى لتكون تجربتها وحياتها نموذجا لحياة معاصرة بعيدا عن شقاق الفرق وتعصب الفرق لأنها كانت - ببساطة - قبل نشوء الفرق .

عندئذ يكون التوحيد مدخلا لتوحيد الشعور وتوحيد الصفوف وتوحيد الأرض، وتكون النبوة مدخلا لتحرير العقل وحمل أمانته وأداء دوره لأن ختم النبوة لم يأت عبثا، وإنما جاء قصدا لتحقيق الإنسان دوره فى الحياة، ويكون المعاد والسمعيات مدخلا لمحاسبة الإنسان نفسه وإحياء ضميره ومراقبته لذاته ليصحح بنفسه أخطاءه ويحاسب نفسه عليها ويعدل مسيرته ويصوب تجاربه باستمرار .

وعندئذ أيضا يكون «لاهوت التوحيد» أساسا «للاهوت الأرض» و«لاهوت النبوة» أساس «للاهوت التحرر» و«لاهوت المعاد» أساس «للاهوت التنمية» والتصويب الدائم للتجارب الإنسانية دون أن يكون إحداها بديلا عن الآخر .

فبدون التوحيد والنبوة والمعاد ستنقطع عن التراث ونفقد «البوصلة» الهادية وسط أمواج العصور .

من هنا تأخذ دعوة الدكتور حسن حنفى قيمتها فى أن تكون العقيدة هى دوافع السلوك وبواعث العمل الإنسانى، وبدونها يفقد كل دعاة الإصلاح، المفتاح الذى يستطيعون به أن يصلوا إلى أغوار النفس الإنسانية فى عالمنا، لأنه عالم تراثى كما يقول الدكتور حسن حنفى .

فواجبنا المشترك نحو تراثنا إذن أن نستلهمه لا أن نستبدله، أن نبني عليه وننطلق منه، وأن نتخذ من الإيمان الواعى به حاضرا آمنا ومستقبلا زاهراً «وعسى أن يكون قريباً» .



## مقاربة بين «التراث والتجديد» و«نقد العقل العربى»

أحمد محمد سالم (\*)

نسعى فى دراستنا هذه لتحقيق نوع من المقاربات بين مشروعى: (التراث والتجديد) عند حسن حنفى و(نقد العقل العربى) عند محمد عابد الجابرى، ولا يعنى هذا تناسى أوجه الاختلافات بين المشروعين. وتبدأ هذه المقاربات من خلال تحليل الموقف النقدى لكل من المفكرين من التيارات السابقة عليهما، وكذلك التيارات الموجودة على الساحة الفكرية الآن، هذا الموقف النقدى الذى يشكل البداية لتحديد رؤية كل مفكر من قضية التراث وقراءتها، وأيضاً تعريف كل منهما لمفهوم التراث، والموقف منه، وموقف كل منهما من مشكلة اللغة وعلاقتها بالتجديد والحداثة.

### الجانب النقدى

يشمل الجانب النقدى عندهما نقد كل من: الليبرالية والعلمانية من ناحية والسلفية من ناحية أخرى.

### (أ) العلمانية والليبرالية:

سعى حنفى إلى تحليل وضعية التيارات العلمانية والليبرالية، والبحث عن أسباب فشلها فى تحقيق النهضة، وإيقاظ الأمة من ثباتها، فيرجع السبب فى هذا إلى أن هذه: الحركات تبدو منفصلة عن التراث، ونتيجة لضرورة الارتباط بتراث ما، ارتبطت الحركة العلمانية، بالتراث الغربى، ووقعت فى التغريب، وامتدت روافدها وجذورها فى الغرب،

(\*) مدرس مساعد الفلسفة بآداب طنطا.



سواء في العقلانية أو العلمانية أو الليبرالية والاشتراكية عن وعى أو لا وعى<sup>(١)</sup> ولكن هذا التحديث - من وجهة نظره - له خطورة كبيرة وهي: أنه يأتى من الخارج، وبذلك إنكار للمرحلة التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا، وإسقاط المذاهب الغربية الأدبية والفنية والسياسية والاجتماعية، وجعلنا من أدبائنا وفنانينا وكلاء حضاريين لغيرنا<sup>(٢)</sup>.

ويرجع حنفى فشل هذه التيارات إلى وجود بنية تقليدية قوية فى المجتمع، فمهما حاولت حركات التحديث الدعوة إلى شعاراتها سوف تصطدم لا محالة بميراث ألف عام من التصوف والأشعرية أعمق فى وجدان الناس من دعوات المعاصرين للتحديث، كما أن التحديث العلمانى لم يراع تراث هذا الشعب والذى يمثل مخزوناً نفسياً عند الجماهير له وجوده الأصيل والعميق، ومن الممكن إقامة عملية التحديث فى ضوء الاستفادة منه.

وما ينطبق على العلمانية ينطبق كذلك على الليبرالية، وذلك لأن: نضالنا من أجل التحرر لا يتم عن طريق ترجمة كل ما كتب عن الليبرالية الغربية، فلقد فعلنا ذلك من مائتى عام ولم يزد فى تحررنا شيئاً، ولم يؤد إلا إلى خلق بؤرة ثقافية منعزلة فى فكرنا المعاصر<sup>(٣)</sup>.

وقد سعى مفكرنا إلى نقد الأساس الذى تقوم عليه الحركات العلمانية، والليبرالية فى عالمنا العربى، ألا وهو الغرب، وذلك من خلال سعيه نحو تأسيس ما أسماه بعلم (الاستغراب)، وقد برر أسباب نشأته بأنه: نشأ فى مواجهة التغريب الذى امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية، وتصوراتنا للعالم، وهدد استقلالنا الحضارى بل امتد إلى أساليب الحياة الغربية، وفقه اللغة، ومظاهر الحياة اليومية، وفن العمارة<sup>(٤)</sup> وحنفى يتشابه هنا مع دعاة الحركة السلفية ولهذا فقد وجدت دعوة حنفى إلى تأسيس هذا العلم أصداء إيجابية لدى علماء الدين، والحركات الإسلامية.

وهدف هذا العلم لديه، والمنوط بالأجيال تحقيقه: هو فك عقدة النقص التاريخية، فى علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربى، بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع

(١) حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ (مكتبة مديولى - القاهرة ١٩٨٨) ج٨ - ص ١٢٣.

(٢) المرجع نفسه ج٦ - ص ١٠٨.

(٣) حسن حنفى: «حوار الشرق والمغرب» بالاشتراك مع الجابرى (مكتبة مديولى - القاهرة ١٩٩٠) ص ٦٢.

(٤) حسن حنفى: «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار الفنية - القاهرة ١٩٩٠) ط ١.

مدرّوس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب<sup>(١)</sup> ومن ثم القضاء على المركزية الأوروبية، وبيان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث، داخل بيئته الحضارية الخاصة، مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الآخر إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده... مهمته القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب<sup>(٢)</sup> والملاحظ أن دعوة حنفى إلى تأسيس علمه الجديد قد أخذت طابعا خطابيا، أكثر من كونها دعوة علمية، وذلك أن حضور الغرب في حياتنا، هو حضور القوى داخل آفاق الضعيف، وحضور المتقدم داخل حياة المتخلف، إن دعوة حنفى تخرج من داخل مجتمعات متخلفة لا تملك أدوات المواجهة الحضارية مع الغرب، وذلك بعكس الاستشراق الذي رافق الاستعمار الإمبريالي في مده على العالم الإسلامي، وكان أداة ناجحة في السيطرة على شعوبنا، ومن ثم فإن دعوته إلى الاستغراب في مواجهة الاستشراق لا تجد مبرراتها ومقوماتها.

ويتنقد الجابري الحركة الليبرالية، وذلك لأن هناك تناقضا في موقف العرب من الغرب، ذلك التناقض الذي يشكل قوام الحضارة الغربية الحديثة إنه التناقض بين كون الغرب (حاملا) للواء الحرية والديمقراطية ناشدا للعلم والتكنولوجيا ومدافعا عن حقوق الإنسان... الخ، وبين كونه المستعمر للشعوب، المستغل لخيراتهم ومصادر القوة فيها القامع لحركات التحرر، المعرقل لنهضة الشعوب، المهيمن على التجارة العالمية، المحتكر للعلم والتكنولوجيا، المتنكر لكل القيم الإنسانية<sup>(٣)</sup> إن هذا التناقض في الموقف من الغرب، هو تناقض بين كون الغرب حاملا للتنوير وقيمه وبين كونه مدمراً لها في بقية بلدان العالم، ولا شك أن الغرب يوجه وجهه القبيح تجاهنا، أما الوجه المتنور فهو ملك للغرب فقط.

فهو يأخذ على الليبرالية سعيها لنقل آخر ما وصلت إليه المكتسبات الليبرالية الغربية دون النظر إلى الظرف والمراحل التاريخية التي مرت بها هذه المكتسبات.

وإذا كان الجابري قد انتقد الحركة الليبرالية إلا أنه انتقد أيضا الغرب، وذلك من خلال تركيزه على نقد الاستشراق والماركسية.

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٣) الجابري «الخطاب العربي المعاصر» (دار الطليعة - بيروت ط ٢ ١٩٨٨). ص ٥٦

يعتقد الجابري بأن الصورة العصرية الاستشراقية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين. أم ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة، إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية<sup>(١)</sup>. ومن ثم ينتقد مفكرنا مناهج المستشرقين على تباين علميتها ذلك لأنها: تعالج التراث معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه هناك لا هنا وهناك معا. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة برؤى نزعة (التمركز حول أوروبا) النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزا ومرجعاً<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الجابري ينتقد الغرب صراحة في نقده للاستشراق إلا أنه ينتقد الغرب بطريقة غير مباشرة حين ينتقد طريقة أداء المنهجية الماركسية لدى الماركسيين العرب، وذلك في تعاملهم مع التراث العربي. . . وذلك لأن التراث العربي يجب أن يكون: إنعكاساً للصراع الطبقي من جهة، (ميداناً للصراع بين «المادية» و«المثالية») من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الاطراف، وتحديد الموقع في هذا الصراع (المضاعف).

وما يهمنا من نقد الجابري ليس تركيزه على اليسار العربي، ولكن نقده لآليات التفكير التي تطبق المنهج الماركسي، بل ونقده للماركسية نفسها، وهذا ما يعبر عن نقد لجانب آخر من الفكر الغربي ومن ثم فإن نقد مفكرنا لآليات الاستشراق والماركسية في تعاملها مع الدراسات الإسلامية، وكتب التراث الإسلامي، وهو ما يتشابه بدوره مع موقف حسن حنفي في نقده الصريح للغرب، من خلال تأسيسه لعلم الاستغراب.

ويتضح من نقد حنفي والجابري مدى الالتقاء الواضح بينهما، حيث يرى حنفي أن التيارات العلمانية والليبرالية غير مرتبطة بجذور هذا المجتمع وتراثه، ومن ثم فقد فشلت هذه الحركات لاصطدامها بتراث هذا الشعب، وبالمقابل ينتقد صاحب (نقد العقل) الحركة الليبرالية لأنها تنقل إلينا آخر مكتسبات الليبرالية الغربية دون الوعي بأن هذه المكتسبات جاءت نتاج تطور تاريخي لهذا المجتمع.

ولكن يظل التساؤل هل رفض كلا المفكران المكتسبات العلمانية والليبرالية الغربية؟

(١) الجابري «التراث والحداثة» (المركز الثقافي العربي - المغرب ط ١ ١٩٩١). ص ٢٩

(٢) المرجع نفسه ص ٧٣.

لقد سعى حنفى إلى تأصيل العلمانية داخل التراث العربى الإسلامى، وبالتالي لا تصبح العلمانية مجرد إسقاط خارجى، بل نبت داخلى أصيل، فيقول: فالعلمانية لديه، ليست فقط فصلا للدين عن الدولة، ولكن العلمانية عنده هى الدينوية، أى أن الإسلام يهتم بشئون الدنيا، وتنظيمها، والشريعة الإسلامية تقوم على تحقيق مصالح العباد العامة، ولنا نحن حق الإجتهد فى تحقيق هذه المصالح، بالمقابل فقد ذهب الجابرى إلى ضرورة تبينة المكتسبات الليبرالية الغربية داخل مجتمعاتنا، حتى لا تكون جسما غريبا عنا وذلك لأن: المشاكل لا تقبل النقل من مجال إلى مجال إلا إذا كان هناك فى المجال المنقول إليه ما يجعل عملية النقل تلك مبررة نوعا من التبرير، بمعنى أن التأثيرات الخارجية لا يكون لها مفعولها إلا مع وجود استعداد داخلى مسبق، ومع ذلك فالمنقول حتى فى هذه الحالة سيظل غريبا شاذًا، يثير المشاكل ويتسبب فى إحتكاكات واصطدامات داخل المنقول إليه إذا لم تتم فى بيئة تامة ملائمة ناجحة<sup>(١)</sup>.

والملاحظ أن المساحة ليست كبيرة بين تأصيل المفاهيم العلمانية والليبرالية داخل التراث عند حنفى، وبين تبينتها عند الجابرى، ومن ثم فليس معنى نقدهما للحركات العلمانية والليبرالية رفضهما للمفاهيم والمضامين الخاصة بتلك الحركات<sup>(٢)</sup>.

### السلفية

إذا كانت الحركات العلمانية لم تنجح، وذلك لأن التحديث كان مجتث الجذور عن تراث الشعب، وإن كان ما يحمله من أهداف مثل العلمية والاشتراكية، يعبر بصدق عن مطالب الأمة واحتياجاتها، ولكن هناك فرقا بين أن تأتى هذه الأهداف من الخارج، وبين أن تنبع من الداخل. وفشل التحديث من وجهة نظر حنفى قد جعل الساحة الفكرية خالية أمام المخزون النفسى عند الجماهير، فظهرت المحافظة الكامنة على السطح<sup>(٣)</sup>.

ولقد أصبح المجال خاليا أمام التوجهات السلفية السياسية منها أو الدينية لهذا المخزون النفسى عند الجماهير، ذلك المخزون الذى يشكل التراث رافداً أساسيا له، ويعتقد مفكرنا بأن توظيف هذا المخزون لديهم كان توظيف سلبى فيقول: سرعان ما تجدد القوى المحافظة

(١) الجابرى «وجهة نظر» ص ٨٠

(٢) المرجع نفسه ص ١١٩.

(٣) حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر» ج ٦، ص ١٠٧.



فى النموذج التراثى خير دعامة لإيقاف حركة التاريخ، وحركة التغير الاجتماعى فتمسك بالقديم وتحافظ على الأصول، وبالتالي تجد شرعيتها فى التراث بعد أن فقدت قيمة الأصالة والصلابة والإيمان إلى موانع التغير الاجتماعى، ولا تجد قوى التغير الاجتماعى لديها أى وسيلة لمواجهة القديم أو النظام القائم، وإلا اتهمت بالخروج على المجتمع خاصة إذا كانت المحافظة هى التيار الغالب على ثقافة الجماهير<sup>(١)</sup>.

وإذا كان حنفى ينتقد التيار المحافظ والذى يشكل نوعاً من السلفية فى أنظمة الحكم السياسية، إلا أنه ينتقد السلفية فى شكل آخر لها، وهو إطار الجماعات الإسلامية، ذلك لأنها بدت لديه: مركزة على الممارك الشكلية، حين يصعب تغيير المضمون، فيظهر التغير على السطح فى مظهر اللباس خاصة، وصورة البدن مثل إطالة اللحية، والحجاب، والصلاة وإقامة الشعائر والطقوس،... فيبقى الواقع الاجتماعى لا يتغير، وتثار المشاكل الوهمية فى مجتمعات التنمية، مثل فصل الذكور عن الإناث، أو التجمهر لإقامة مصلى، ولا يجد الضنك والفقر والبؤس من يتصدى له، وتستسلم الأمة، ويضيع استقلالها على رائحة العطر، ومعارض كتب التراث، وممارك الحجاب، ويعتقد الباحث بأن مفكرنا لا يفصل - كعادته دائماً - بين الفكرى والسياسى، فهو إذ ينتقد الحركة السلفية فى بعض توجهاتها على مستوى الممارسة السياسية، إلا أنه فى نقده لهذه الممارسة، ينتقد فى نفس الوقت توجهاتها الفكرية العامة، وهذه الانتقادات لا تشمل على كل الأنظمة الإسلامية، فقد تعاطف حنفى مع الثورة الإيرانية، ولا على كل الحركات الإسلامية، فقد تعاطف مع جماعة الإخوان المسلمين فى بدايتها، ويعتبر نفسه وريث سيد قطب فى كتاباته الأولى مثل (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) و (معركة الإسلام والرأسمالية) و (والسلام العالمى والإسلام).

وينتقد حنفى التقليد كأساس تقوم عليه الحركة السلفية وذلك لأن التقليد: إنكار لدور العقل، وللمسئولية الفردية ولمهمة الإنسان فى التجديد والتطوير والتغيير، تقليد السلف قضاء على الحاضر والمستقبل باسم الماضى، وإيقاف لمسار التاريخ على إحدى مراحل، فيتحدث التاريخ وتتقوس حركاته، ويتحول إلى كهف يغلف الإنسان بالقديم... ثم يزداد الأمر بتدخل التعصب نظراً لغياب العقل والحس الاتصال المباشر بالواقع، فتقع الفتن

(١) حسن حنفى «دراسات فلسفية ص ١٣٩». (مكتبة الانجلو المصرية ط ١ ١٩٨٨).

ويحدث الشقاق<sup>(١)</sup>، ولا شك أن مساحة الاجتهاد والتنظير الجديد لدى الحركات الإسلامية محدودة قياساً بتقليدها للسلف، والنقل عن ابن القيم، وابن تيمية، وابن حنبل، . . إلخ.

وبالمقابل ينتقد الجابري وضعية التراث داخل الإطار السلفي، ذلك لأن السلفية ترى في التراث: ضمير الأمة، إنه المرآة التي ترى فيها الأمة تحقق الممكن، وبعبارة أخرى إنه تصور ارتدادى لما ينبغى أن يكون عليه المتمسكون بالتراث، لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الأباء والأجداد، بل إنهم يقرأون فيه ما ينبغى أن يكون. إنه قراءة للمستقبل في صورة الماضي<sup>(٢)</sup> ومن ثم فإن الجابري يعتقد بأن (التيار السلفي في الفكر العربي الحديث قد إنشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة الايديولوجي سافرة، أساسها إسقاط صورة (المستقبل المنشود) المستقبل الأيديولوجية، على الماضي ثم (البرهنة) - انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه - على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل<sup>(٣)</sup> ولقد ترتب على هذا التصور السلفي لعملية النهضة، أن أصبحت القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، الذي يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه . . . فالسلفية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر منبسطاً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيداتها، ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي عوامل ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة<sup>(٤)</sup> ومن ثم فإن المنهج السلفي، منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر، وهو في الأعم الأغلب، منهج خطابي، يمجّد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر، ومن هنا تظل الذات التي يريد تأكيدها هي ذات الماضي الذي يعاد بناؤه بأنفعال تحت ضغط (ويلات) الحاضر وإنحرافاته.

ويعتقد الباحث بأن مساحة التقارب والتشابه بين رأى حنفى والجابري كبيرة، فكلاهما يأخذ على السلفية جمودها، وعدم اجتهادها في مسايرة الواقع المعاصر، وإتخاذها من التراث أداة للجمود وعدم الاجتهاد، وكذلك اتفاقهما في تركيز السلفية على أن العامل

(١) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» ج١ (مكتبة مدبولي - القاهرة ط١ ١٩٨٨). ص٢٦٥

(٢) الجبرتي «التراث والحداثة» ص١٠٤.

(٣) الجابري «التراث والحداثة» ص١٣.

(٤) المرجع نفسه ص١٣.

الروحي وحده هو المحرك للتاريخ، وعدم التركيز على بقية العوامل الأخرى، واتفقهما في نقد وقوف السلفية عند مرحلة معينة في التاريخ وهي مرحلة صدر الإسلام دون غيرها من المراحل.

وإذا كان كيلا من حنفى والجابرى ينتقدان الحركات العلمانية والليبرالية لعدم وجود تأصيل تراثى لأفكارهما، أو عدم تبيئة هذه المفاهيم داخل التراث، وكذلك ينتقدان السلفية لجمودها، ووقوفها عند حدود التشبث بالتراث، فهل معنى هذا أنهما رفضا التراث؟ كلا إنهما إنطلاقا فى مشروعيهما من ضرورة البدء من التراث، وذلك بناء على اعتقادهم أن أية نهضة لابد لها من الانتظام فى تراث، ومن هنا بدت أهمية عرض موقفهما من التراث وقبل البدء فى عرض موقفهما من التراث كان من الضرورى، عرض تعريف كل منهما لمصطلح التراث.

## الموقف من التراث

### (١) موقف حسن حنفى:

يبدأ حسن حنفى فى تحديد موقفه من التراث، من خلال نقد الاتجاهات الرجعية، ونقد تأويلاتها للتراث، تلك التأويلات التى (تأخذ التراث على أنه غاية فى ذاته، وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى هى تقدم الشعوب، ونهضة المجتمعات، فالتراث قيمة فى ذاته يحرص عليها، ولا يمكن تناولها بالنقد والتغيير، التراث مصدر القيم، هو مضمون الإيمان أو (المطلق فى التاريخ)، هو المقدس الذى لا يمكن تدنيته بالبحث الإنسانى، أو بأعمال العقل، أو بتحويله إلى (دنيوى) أو (علمانى) وفى هذه الحالة يكون التراث والدين شيئا واحدا، وتنفى عنه صفة الإبداع الإنسانى، وكأنه من صنع الروح الإلهية)<sup>(١)</sup> ونعنى نتفق مع مفكرنا، فى إضفاء بعض التوجهات الدينية، وبعض المفكرين، ورجال الدين (طابع القداسة على التراث البشرى، وبالتالي صبغ التراث بصبغة الدين، مما يكبل البحث الإنسانى) فى بعض الجوانب، ولكننا نختلف معه فى وضعه الدين داخل التراث، ونقد موضوعات الدين من خلال نقد موضوعات التراث.

ويبدو التراث داخل هذه الرؤية المحافظة: خارج التاريخ والزمان والمكان، حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير، ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر... ومن ثم لا تتقدم

(١) حسن حنفى «دراسات فلسفية» ص ١٣٦.

الشعوب إلا بالرجوع إلى الماضي، وإختزال التطور، فلا يصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، يعيشون الماضي في الحاضر، يعيشون الحاضر في الماضي<sup>(١)</sup>.

إن ما يتقده حنفى، هو طريقة حضور الماضي في حاضرتنا، إنه حضور شاذ لأنه يزاحم الحاضر ويحكمه، ويسيطر على توجيه الحاضر ومنجزاته، وإن كانت هذه سمة كائنة في المجتمعات التراثية، إلا أنها بدت معوقا من معوقات حركة النهضة العربية.

وإن تلك الرؤية الرجعية تقوم - في اعتقاده - بعملية إحياء للتراث، ولكن هذه العملية تتم وفقا لهوى العصر دون متطلباته، فإذا لجأ العصر إلى التصوف تعويضا عن الهزيمة أو طلبا للنصر، فإنه يعاد نشر مؤلفات الصوفية، وإذا تشوق العصر إلى التصوف تعويضا عن الفساد الخلقى والانحراف السياسى، نشرت المؤلفات عن فضائل الصحابة والعشرة المبشرين بالجنة، وإذا شاعت الخرافة بين الناس وساد الانفعال على العقل، واشتدت الحاجة، وازداد الضنك، نشرت المؤلفات عن المعاد وعن العالم القادم الذى تملأ فيه الأرض عدلا كما ملئت جورا<sup>(٢)</sup> والملاحظ أن حنفى هنا يعتبر أن التراث يحمل الكثير من الجوانب السلبية، جوانب هدامة فى تصوره، ولا تساهم فى البناء، ولا فى تقدم المجتمع، ومن ثم فليس كل ما فى التراث لديه واجب الإحياء والتداول.

وإذا كان مفكرنا يتقده الرؤية الرجعية للتراث، فذلك لأن (اليسار العربى لم يعد يقبل أن يترك مسألة التراث للاتجاه الفكرى المحافظ، يعمل وحده على تأويله، وعلى استغلال عناصره ضمن عناصر الصراع الاجتماعى والأيدىولوجى الراهن<sup>(٣)</sup> ومن ثم فإن حنفى هو واحد من هؤلاء اليساريين الذين حاولو تقديم فهم مستنير للإسلام، أعنى فهم تقدمى بالتعبير اليسارى، فمنطلقات النقد لديه هى منطلقات يسارية صرفه، وإن كان حنفى يحاول تأصيل مشروعه امتداد لحركة الإصلاح لدى الأفغانى ومحمد عبده.

وتحدد رؤية حنفى لتجديد التراث من منطلق إدراكه أن (التراث هو نقطة البدء كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق

(١) المرجع نفسه ص ٣٧٩.

(٢) حسن حنفى «التراث والتجديد» ص ١٢.

(٣) محمد وقيدى «بناء النظرية الفلسفية، دراسات فى الفلسفة العربية المعاصرة» (دار الطليعة - بيروت ١٩٩٠). ص ١٩٠.



الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى غاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو الإسهام في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أى محاولة لتطويره، والتراث ليس له قيمة في ذاته إلا بمقدار ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها في إعجاب.. بل هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض<sup>(١)</sup> والملاحظ أن مفكرنا يتعامل مع التراث تعاملًا أداتياً يقوم في أساسه على تصويره مجرد ذرائع يمكن تطويرها واستغلالها في عمليات النهضة والتنمية وذلك لاعتقاده بأن: التراث مازال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه، ويكون باعثاً على السلوك، وتجديده إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع، وليس دفاعاً عن موروث قديم، التراث حى يفعل في الناس، ويوجه سلوكهم، وبالتالي يكون تجديد التراث وتغييره إنما يكون لصالح قضية التغير الاجتماعى<sup>(٢)</sup>.

وتتفق رؤية حنفى حول أهمية الماضى، ودوره في تشكيل مستقبل الشعوب، مع ما ذهب إليه جوستاف لوبون في تصويره بأن: الشعب كائن عضوى مخلوق من قبل الماضى، وهو ككل الكائنات العضوية الأخرى، لا يمكنه أن يتغير إلا بواسطة التراكمات الوراثية البطيئة فالقادة الحقيقيون للشعوب هم تقاليدهم الموروثة.. ولا نغيرها بسهولة إلا الأشكال الخارجية فقط، ولا يمكن لأى حضارة أن توجد بدون تقاليد، أى بدون روح قومية<sup>(٣)</sup> ومن هذا المنطلق، ولأن الموروث الدينى له قدرة كبيرة على تجميع الجماهير. وهذا ما يتضح بصورة جلية في وضعية الحركات الإسلامية داخل العالم الإسلامى، كان لابد لصاحب مشروع (التراث والتجديد) التأكيد على أهمية الدور الذى يمكن للتراث أن يلعبه، ومن ثم فقد بدى لديه أن: تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مخزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة مخزنة، لا تستعمل أو تصرف بطرق غير سوية على دفعات عشوائية في سلوك قائم على التعصب والجهل أو الحمية الدينية والإيمان الأعمى، أو يستعملها أنصار تثبيت الأوضاع القائمة لحسابهم الخاص من أجل الدفاع عن الثبات الاجتماعى، وقد

(١) حسن حنفى «التراث والتجديد» ص ١١.

(٢) المرجع نفسه ص ١٦.

(٣) جوستاف لوبون «سيكولوجية الجماهير» ترجمة هاشم صالح (دار الساقي - بيروت ط ١ ١٩٩١). ص ١٠١.

لجأ الثوريون المعاصرون إلى المأثورات الشعبية، وإلى تراث الجماعة الممثل في أمثلتها العامة ودياناتها القديمة من أجل تجنيد الجماهير، وصب طاقتها في واقعها المعاصر<sup>(١)</sup>.

ونتيجة لتداخل التراث مع واقعنا المعاصر وثقله على هذا الواقع، سعى مفكرنا لرؤية الحاضر من خلال الماضي وبيان كيف أسهم التراث القديم في وجود مشاكل نعاني منها في عالمنا المعاصر، فعلى سبيل المثال يرى أننا (نقاسى في عالمنا المعاصر من إعطاء الأولوية للكليات النظرية على الكليات العملية، واعتبار الجامعات أعلى من المعاهد العليا والمدارس الفنية، وأن الذى يعمل بعقله أفضل وأعلى شرفاً وأزهر منصباً من الذى يعمل بيده وأن الموظف أفضل من العامل، والمشفء أعلى من الفلاح، فإن ذلك كله يرجع إلى إعطاء الأولوية فى تراثنا القديم للفضائل النظرية على الفضائل العملية<sup>(٢)</sup> الملاحظ أنه يرى مشاكل الحاضر من قيم وتراث الماضي السلبية، ومن ثم فإن العين النقدية لدى مفكرنا تحركه تجاه التراث الإسلامى لكى يعيد تحليل الأزمات المعاصرة، فهو حين يحاول البحث عن أسباب غياب الإنسان والتاريخ فى فكرنا المعاصر، يعتقد أن غيابهما إنما هو نتيجة لغيابهما فى تراثنا القديم فيقول: الحقيقة أننا إذا ما أوغلنا النظر فى القديم وفى ثناياه، فربما وجدنا الإنسان حاضراً فى كل علم، وماثلاً فى كل مذهب، وقابلاً وراء كل فكر، ولكنه مغلف بمئات الأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية، والتى إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جلياً واضحاً على أنه محور كل دين وشريعة، وراء كل لغة وفكر، مهمتنا كشف الستار وإزاحة الأغلفة... حتى نتقل بحضارتنا من الطور الإلهى القديم إلى طور إنسانى جديد، وعلى هذا نقضى على أزمة الإنسان فى عصرنا الحاضر<sup>(٣)</sup> وكذلك الوضع بالنسبة لأزمة التاريخ فى فكرنا المعاصر.

ونحن نعتقد بأن حنفى الذى ينتقد السلفية لأنها تثبت الحاضر فى نطاق الماضي، إلا أنه من وجهة نظر مغايرة يتجه إلى تحميل هذا الماضي كل مآسى الحاضر، من غياب الإنسان والتاريخ، وتفضيل النظر على العمل، وهو بهذا إنما يرتكب نفس النقد الذى وجهه إلى السلفية، ولكن بطريقة مغايرة، فإذا كانت السلفية ترى الماضي رؤية إيجابية إلا أنه يراه رؤية سلبية، ويحملة مشاكل الحاضر، فهو (يندد بالتراث ويحملة مسئولية الهزيمة التى أصابتنا

(١) حسن حنفى "التجديد" ص ١٦.

(٢) المرجع نفسه ص ١٤.

(٣) حسن حنفى "دراسات إسلامية" ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

فى الخامس من حزيران ١٩٦٧، لأن وعينا المعاصر الذى كان وراء الهزيمة هو نتيجة إرث طويلة وحصيلة تراثنا القديم، الذى مازال يوجه سلوكنا، بتصوراته القديمة للكون<sup>(١)</sup>.

والحق أن جوهر موقف حنفى من التراث، يرتكز على موقفه من الواقع ومشكلاته، وتلك هى إحدى سمات مشروع (التراث والتجديد) البارزة، وذلك لأنه اعتبر الواقع هو المنطلق والأساس فى التعامل التراث القديم، أو التراث الغربى المعاصر، وهذا ما يميز مشروعه عن أغلب المشاريع العربية، ويحاول مفكرنا تأصيل موقفه من القول بضرورة ربط التراث بالواقع، عن طريق القول بأن الوحي نفسه - هو مركز الحضارة الإسلامية - قد راعى أهمية الواقع الإنسانى، وذلك لأن: ما عبر عنه باسم أسباب النزول لهو فى الحقيقة أسبقية للواقع على الفكر، ومناداته له، كما أن ما عبر عنه اسم (الناسخ والمنسوخ) ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر<sup>(٢)</sup> ومن ثم فقد كان المسلمون الأوائل يؤولون مضمون الرسالة الإلهية (القرآن)، وارتبط هذا النشاط بعمق بروح العصر.

ونحن نعتقد بأن محاولته لإعادة بناء التراث وفقاً لحاجات الواقع، قد قامت على شقين، الشق الأول هو تحميل التراث أزمات الواقع المعاصر وفى هذا يكون موقفه من التراث موقفاً سلبياً، والشق الثانى هو اتخاذ موقف إيجابى من التراث، ولكن هذا الموقف الإيجابى يقتصر على شكل النص التراثى دون مضمونه وذلك لأن: النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله... ولا يعنى التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقى إلى معنى مجازى، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، وذلك لأن النص قالب دون مضمون<sup>(٣)</sup> وبالتالي يتفق حنفى مع زكى نجيب فى أن عملية إحياء التراث يجب أن تركز على الشكل أو القالب دون المضمون، لأن المضمون يخص مرحلة تاريخية لها ظروفها الخاصة.

(١) جورج طرايش «المثقفون العرب والتراث» (رياض الريس للكتب والنشر - لندن ط١ ١٩٩١). ص١٤٠ - ص٢٤١.

(٢) حسن حنفى «التراث والتجديد» ص١٣.

(٣) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» ج١ - ص٣٩٨.

وفى ضوء ربط التراث بالواقع تحدت رؤيته للرسالة التى ينبغى أن يقوم بها المفكر فى البلاد النامية، إذ يقول: ليست رسالة الفكر الإشادة بالماضى السحيق كنموذج فريد لا يتكرر، فذلك نسيان للواقع الحاضر، ومحاولة التعويض عنه بالعيش على التراث الماضى ومجد الجدود.. . ليست رسالة الفكر فى تجاوز الواقع إلى الوراء، فذلك عدم قدرة على الاتحاد به.. . إن رسالة الفكر تكون بالرجوع إلى الواقع ذاته ورفض كل تغليف فكرى له<sup>(١)</sup> إن رسالة الفكر هى مضمون الواقع ذاته، فى الفكر الغربى على الواقع أو الطائر فوقه، قد رفضه تراثنا القديم.. . فى رفض علماء الأصول القدماء للمنطق الشكلى الذى لا يعنى بالمضمون، كان الوحى عند القدماء هو المضمون، كان فكرا وكان واقعا معا، ومن ثم فرسالة الفكر هى إبراز البعد الاجتماعى للنص، وهو البعد المحسوس، الذى يكشف عن بناء الواقع<sup>(٢)</sup> وهنا تتضح أصالة فكر حنفى، حيث إنه لا يقف عند حدود التنظير الفكرى، بل يذهب إلى القول بأن المفكر يجب أن يكون له دور بارز فى نقد المشكلات التى يعج بها الواقع، وبذلك يصبح المفكر مهموما بمشكلات المجتمع وواقعه، فليس الفكر مجرد تنظير، بل إنه تنظير يؤدى إلى تغيير وعمل.

ومن التنظير إلى الواقع، ومن الفكر إلى السياسة، يتجه مشروع (التراث والتجديد) إلى صياغة شعبية، وسياسية، وهى (اليسار الإسلامى)، وبذلك يتقل المشروع من الفكرى إلى السياسى، ومن الاستمولوجى إلى الايديولوجى، ولقد ربط اليسار الإسلامى بالتراث القديم حتى يستمد شرعيته، فيذهب إلى أن: اليسار الإسلامى يتأصل فى الجوانب الثورية فى تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته هى إحياء تلك الجوانب، وإبرازها وتطويرها، حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم<sup>(٣)</sup> وعلى الرغم من أن التراث الإسلامى لم يعرف يساراً ولا يميناً، إلا أن حنفى أسقط هاتين المقولتين على التراث، باحثاً عن مشروعية ما أسماه باليسار الإسلامى ومن ثم فقد رأى أن: التصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق الإسلامية بها يسار ويمين، على ما يشته علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة بها يسار ويمين، والفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد

(١) حسن حنفى «قضايا معاصرة» ج١ (دار الفكر العربى - القاهرة ط١ ١٩٧٦) ص٢٢

(٢) المرجع نفسه ص١٠

(٣) حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر» ج٨ - ص١٧.



يسار، والفلسفة الفيضانية الاشرافية عند الفارابي ابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين، فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسله يسار، والفقهاء الافتراضية عند الحنفية يمين، والتفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين، وفي الفتنة الكبرى على يسار، ومعاوية يمين<sup>(١)</sup>.

ويسعى اليسار الإسلامى إلى التوفيق بين تيارات الفكر العربى المختلفة وهى الليبرالية، والماركسية، والإسلامية والقومية، وذلك عن طريق وضع أهداف مشتركة تمثل حاجات العصر ومتطلباته، مؤكداً على أنه يجب تناسى الخلافات النظرية، والاتجاه إلى التركيز على الأهداف السبعة التى وضعها صاحب اليسار الإسلامى وهى:

١ - تحرير الأرض من الاستعمار، فما زالت قضية الأرض تشغل بال الجميع، سواء كان ذلك عن وعى أو لا وعى، وتأتى فى المقدمة فلسطين.

٢ - قضية الحرية والقهر: مازلنا إلى اليوم لا تشغلنا سوى قضية الحريات وقوانين الطوارئ، وحق التعبير، والصحافة الحرة.

٣ - قضية العدالة الاجتماعية: الأمة الإسلامية اليوم يضرب بها المثل... فيها أغنياء العالم... وفيها الملايين الذين يموتون قحطا وجوعا.

٤ - قضية التجزئة: فالعالم الإسلامى يجب ألا تشطره الحدود السياسية التى افتعلها الاستعمار الغربى. واستغل العلاقة بين الطوائف المختلفة، وزرع إسرائيل فى قلب العالم العربى لتقطيع الأواصر.

٥ - قضية التنمية والتخلف: وذلك لأن التخلف سائد فى جميع جوانب حياتنا... فى الخدمات والمواصلات والمجارى والمستشفيات، ويأتى الخبراء الأجانب ليساعدونا على التغلب على مشكلاتنا العديدة والعويصة، كأننا عاجزون عن حلها.

٦ - قضية الهوية - والتغريب: يجب مجابهة التغريب بالتراث والهوية، ومواجهة طوفان المصطلحات الغربية والأجنبية.

٧ - قضية تعبئة الشعب وتجنيد الجماهير: من الضرورى تعبئة الجماهير لمواجهة

(١) المرجع نفسه ح ٨ - ص ٨

التحديات، وذلك لأن الإسلام في أوطاننا معين عظيم، ومنبع أصيل، وإطار حضارى لتعبئة الجماهير في معركة السيادة).<sup>(١)</sup>

ويذهب حنفى إلى أنه من الضرورة إعادة بناء التراث بما يخدم هذه الأهداف التي وضعها لمشروعه في جانبه الشعبى، وتلك هى الصياغة العامة لموقف مفكرنا من إعادة قراءة التراث الإسلامى، والتي لا تقف عند حدود النظرى بل تتجاوزه إلى العملى، ويتجه بنا دوما من الفكرى إلى السياسى.

### موقف الجابرى

لقد انتهى الجابرى من نقده للتيارات الليبرالية والسلفية، إلى القول بتحكم النموذج السالف، سواء كان نموذج تراثى عند السلفية، أم نموذج غربى عند الليبرالية، ولكن نقده هذا لا يعنى رفضه العودة إلى التراث، وذلك لأنه يرى: أنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانزمات النهضة فى كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضةات التى نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، أيديولوجيا، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام فى تراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول، ولكن لا بوصفها أساس نهضة منضت يجب بعثها كما كانت بل من أجل الارتكاز عليها فى نقد الحاضر، ونقد الماضى القريب الملتصق به المنتج له، والمسئول عنه، والقفز إلى المستقبل<sup>(٢)</sup> ويبرز مفكرنا الدليل على أقواله هذه، بالمقارنة بأوضاع المرجعية الأوروبية والتي انتظمت فى تراث اليونان، والملاحظ أن مفكرنا دائما يقارن أوضاعنا بأوضاع الغرب، فيقول: إن الحضارة العربية الإسلامية، والغربية، انطلقت كل منهما من الانتظام فى تراث، هو تراثها الخاص أو ما تعتقده أنه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة بل لتكئ عليه فى عملية التجاوز النهضوى، تتجاوز الماضى والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما فى نفس الوقت، وبالانشداد بالتالى إلى المستقبل فى توازن وإتزان، ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية<sup>(٣)</sup>.

(١) المرجع السابق ص ٣٢٦ - ص ٣٢٩.

(٢) الجابرى «إشكاليات الفكر العربى المعاصر» ص ١٤ (مؤسسة بئشة للطباعة والنشر - المغرب ١٩٨٩).

(٣) المرجع نفسه ص ١٧.

ويعتقد مفكرنا بأن الانتظام في تراث، لأبد وأن يكون تراثنا وليس تراث الغير، وإن كان لا يرفض تراث الغير، بل نأخذ منه المكتسبات المنهجية والعملية، وذلك لأن: اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث والمعاصر مازالت لحظة نهضوية... والنهضة لا تنطلق من فراغ، بل لأبد فيها من الانتظام في تراث، والشعوب لا تحق نهضتنا بالانتظام في تراث غيرها، بل بالانتظام في تراثها هي، تراث الغير صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره ضروري لنا فعلا، ولكن لاكتراث نندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية علمية ومنهجية متجددة، ومتطورة لأبد لنا في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا<sup>(١)</sup> ولقد نقل مفكرنا عن الغرب أدوات المنهجية، وبصفة خاصة البنيوية، ولكن هل جعل هذه الأدوات تتظم في تراثنا؟!!!

إن الجابري يتفق مع حنفي، في أنه لا نهضة ولا تحديث بدون الأخذ في الاعتبار التراث والبناء التقليدي للمجتمع وهذا إنما يدل على قوة البناء التقليدي في المجتمع، ومن ثم لا يمكن تجاوز هذا البناء، ولكن من الضروري تحديثه أولا، وبالتالي فإنه (في سعيه نحو ربط النهضة أو التحديث بالتراث، يضع يده على مسألة جوهرية ومشكل حقيقي) في حياتنا الفكرية والاجتماعية، كعرب. فسواء شئنا ذلك أم أبيتاه فنحن نعيش تراثنا ونعانقه، ونتعامل معه في كل ساعات يومنا وأيام أسبوعنا، في طرائق تفكيرنا وحديثنا، وذلك لأن التراث بالنسبة للمثقفين العرب هو هذا الضيف، بل هو هذا الساكن الذي لا ينوى مفارقة المسكن أبدا، وحيثما نولى وجهنا فهو جارنا، الملازم لنا كظلنا، إلغاء التراث بالسكوت عنه أو القول المجاني (فلنلق به في البحر) لا يقدمنا في شيء أبدا. لا تنوير ولا تحديث ممكنين بدون ترتيب العلاقة مع التراث وتنظيمها<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الماضي له كل هذا الثقل، فإن إعادة التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن تمر عبر التخطيط لثقافة الماضي... وذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي حاضر فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أن من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي<sup>(٣)</sup>

(١) الجابري «التراث والحداثة» ص ٣٣

(٢) سعيد مسعيد «الإيديولوجيا والحداثة»... قراءات في الفكر المعاصر (المركز الثقافي العربي - المغرب ط ١ ١٩٨٤). ص ٧٤

(٣) الجابري «وجهة نظر» ص ١٧٢.

والتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا، نحتويه بدلا من أن يحتوينا، إن ذلك وحده هو ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل . . . فنحن مازلنا سجناء للرؤى والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم فتحكمت في إنتاجهم، مما يجبرنا، دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله (إلى جعل حاضرننا مشغولا بماضيها، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته . . . نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة<sup>(١)</sup> والجابري يتفق هنا مع حنفي في القول بأن مشكلات الحاضر في جانب منها يرجع سببها إلى التراث، وأنا مازلنا في الحاضر محكومين بالرؤى والمفاهيم التراثية، وهذا ما يؤكد قوة التراث والبناء التقليدي في مجتمعنا.

ولما كان وضع التراث في فكرنا المعاصر وضعاً خاطئاً، لأنه يزاحم الحاضر ويكبله، فقد دعا الجابري إلى ضرورة فصل الذات القارئة عن الموضوع المقروء وهو التراث، ذلك لأن القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحرية، لقد تلقى القارئ العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير . . . كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق، كل ذلك بدون روح نقدية . . . ولذلك عندما يقرأ القارئ العربي نصاً من نصوص تراثه متذكراً لا مكتشفاً ولا مستفهماً<sup>(٢)</sup> وتتحقق القراءة النقدية من خلال الفصل بين الذات والموضوع وذلك عن طريق استخدام القطعية المعرفية، حتى نتحرر من الفهم التراثي للتراث أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، فمشروع الجابري يقوم على ضرورة الانتقال من أناس يشكلون جزءاً من التراث، إلى أناس يشكل التراث جزءاً منهم، فالفعل العقلي يواكب الوعي بالذات كفاعل تاريخي.

وإذا كان حنفي قد سعى إلى تجديد التراث من خلال ربطه بمشكلات الواقع، إلا أن الجابري قد اتجه إلى محاولة تحديث التراث، من خلال ربطه بمفاهيم الحداثة المعاصرة، ولا

(١) المرجع السابق ص ١٧٤ .

(٢) الجابري «نحن والتراث» ص ٢٢ .



يعنى الاتجاه نحو الحداثة عنده الإعراض عن تراثنا وكأننا كائنات لا تراث لها، كلا إن تأسيس الحداثة فينا تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة جديدة من الانقطاعات معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلا، متصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية، منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية<sup>(١)</sup> وبالتالي فإن ربط الجابري التراث بالحداثة عن طريق القطعية المعرفية، إنما يقوم على اعتقاد مؤداه: أن تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحداثة شهدتها فترات من ماضينا، فهذا لا يكفي في تحقيق الحداثة المطلوبة في عصرنا، أحداث ماضينا مفيدة على صعيد ربط الحاضر بالماضي، ولكنها لا يمكن أن تنوب عن الحداثة التي تطبع عصرنا، والتي تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصول الحاضر بالمستقبل<sup>(٢)</sup>.

والملاحظ أن الجابري يولى الحداثة الغربية الأولوية في علمية تحديث التراث، وذلك لأن الأحداث الموجودة في التراث (غير كافية قياسا بأحداث عصرنا، والتي يتم نقلها من الحضارة الغربية، ومن ثم فمن الضروري ربط تجديد التراث) بالحداثة وهو ما يعطى بدوره الأولوية للآخر على الأنا.

وتبدو عملية التحديث - لديه - من خلال ربط التراث بالروح العقلانية، والنقدية، ذلك لأنه بدون التعامل النقدي والعقلاني، لن تتحرر من التراث، كما أنه: ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا.. بهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة<sup>(٣)</sup> فالمطلوب هو استيعاب التراث استيعابا عقلانيا، وهذا الاستيعاب العقلاني يعنى أول ما يعنى ليس فقط نشر النصوص التراثية وتحقيقتها، ولكن يعنى التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلاني... إنا إن لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة... ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى يكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة: هذه مسألة جدلية<sup>(٤)</sup>.

(١) الجابري «حوار المشرق والمغرب» ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ٧١.

(٣) الجابري «التراث والحداثة» ص ٣٣.

(٤) المرجع السابق ص ٢٥٦ - ص ٢٥٧.

ويسعى الجابري إلى تأصيل دعوته إلى العقلانية والحدأة، وذلك عن طريق الكشف عما يطبع الحضارة الإسلامية من نزوع نحو العقلنة، عقلنة الدين بالارتفاع به من عبادة الأصنام والأوثان والكواكب إلى عبادة إله واحد متعال منزه، وعقلنة الفلسفة بالاتجاه بها نحو فصلها عن الدين، وإعادتها إلى أصلها كبحت فى الطبيعة وما وراء الطبيعة (مع ابن باجة وابن رشد) وعقلنة العلم بفصله عن السحر. والكهانة وربطه بـ (العادات) أى ما تجرى به العادة من الظواهر الطبيعية مع (ابن الهيثم وابن النفيس)<sup>(١)</sup> ومن ثم بدا السير فى طريق عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها ضرورة تاريخية كذلك، ليس فقط لأن الحضارة العربية المعاصرة (تقوم كلها على التنظيم العقلانى لكل مرافق الحياة، بل أيضا لأن العقل العربى المعاصر) مازال يحمل بين طياته رواسب كثيرة متنوعة من صنوف اللامعقول الموروث من عصور الانحطاط فى الحضارات السابقة على قيام الدولة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى ما كرسه عصر الانحطاط فى حضارتنا نفسها<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت الحدأة ترتبط بالعقلانية، فإن التخلف يرتبط باللاعقلانية، ويعتبر الجابري اللاعقلانية مسئولة عن التخلف الذى نعانى منه، وبصفة خاصة اللاعقلانية المرتبطة بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، وبالنظرة اللاسيبية، لذا فإن تحقيق تنمية فى الفكر العربى المعاصر يتطلب فلسفة، أى يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر<sup>(٣)</sup> ومن ثم فإن مفكرنا يسعى إلى تأصيل العقلانية، ورفض اللاعقلانية، وذلك على أساس أنه متى قام المثقف العربى بقراءات التراث على هذا النحو، أى على النحو الذى سعى فيه إلى التمييز بين المعقول واللامعقول، يتضح الأمر على نحو ما ينشده مشروعه النهضوى (كما أن دعوته إلى قراءة التراث فى ضوء التمييز بين المعقول واللامعقول، - مهمة - لأنه فى ضوء ذلك التمييز يتحقق التحرر من التراث، فى المعنى الذى يكون التحرر من التراث إمتلاكاً له)<sup>(٤)</sup> ونحن نعتقد أن رؤيته هذه تتفق مع دعوة زكى نجيب فى فصله وتمييزه بين اللامعقول والمعقول فى تراثنا الفكرى وذلك حتى نؤصل المعقول، ونسعى إلى هدم ومحاربة اللامعقول.

(١) الجابري «إشكاليات الفكر العربى المعاصر» ص ٩٨.

(٢) المرجع نفسه ص ١

(٣) الجابري «التراث والحدأة» ص ٢٤٣.

(٤) سعيد سعيد، المرجع السابق ص ٧٣.

إن اهتمام مفكرنا بالعقل كأداة للحدثاء، نابع من أن الحدثاء مرتبطة أيضا بالعقلانية، ومن ثم فإن الحدثاء، لديه، هي: رسالة ونزوع نحو التحديث، تحديث النهضة، تحديث المعايير العقلية والوجدانية، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية، فإن خطاب الحدثاء فيها يجب أن يتجه أولا وقبل كل شيء إلى التراث، بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه. واتجاه الحدثاء بخطابها، بمنهجها ورؤاها إلى التراث هو، في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحدثاء إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين<sup>(١)</sup>. والحدثاء في وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار، والعمود الفقري الذي يجب أن تنظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية، ويعتقد بأنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفصح أصول الإستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حدثاء خاصة بنا، حدثاء تنخرط بها ومن خلالها في الحدثاء المعاصرة (العالمية) كفاعلين وليس كمجرد منفعلين<sup>(٢)</sup>. وتتفق رؤية الجابري هنا مع حنفى في رؤية التراث من خلال الواقع الراهن، والسعى نحو تأصيل العقلانية والديمقراطية كمطلبين أساسيين، وهما بهذا يعطيان الأولوية للمعاصرة والحدثاء، على التراث.

فيصل القول في موقف الجابري من التراث، هو سعيه نحو ربط التراث بمضامين الحدثاء المعاصرة، وإنماء روح العقلانية النقدية، والديمقراطية في التعامل مع التراث، ونقد الجوانب اللاعقلانية والأسطورية الكائنة في التعامل مع التراث، ولعل هذا ما سبق أن ذهب إليه حنفى في رفضه للجوانب الأسطورية واللاعقلانية في التراث، ولم يقف الجابري عند هذه الحدود، بل إتجه إلى تدشين رؤية نقدية للعقل العربي، كبداية لإنتاج تراث جديد، ونقد العقل لا يتم إلا من خلال نقد الطريقة التي كون بها التراث القديم ومن ثم فإن (إعادة بناء التراث على صعيد الوعي العربي بصورة علمية لا يمكن أن تتأتى إلا عن طريق التأريخ الاستمولوجي، أقصد إعادة كتابة تاريخ الثقافة القومية، انطلاقا من مقاييس وثوابت معرفية بدلا عما هو جار الآن من اعتماد مقاييس أجنبية)<sup>(٣)</sup>. ولهذا ينبغي للتراث

(١) الجابري «التراث والحدثاء» ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) عبد المجيد بوقرية «الحدثاء والتراث» ص ٥٥ (دار الطليعة - بيروت ط ١ ١٩٩٣).

أن يتعرض لتفحص أركيولوجى صبور وعميق، من أجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحترقة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها.

ولقد وضع الجابري خطة عامة لمشروع (نقد العقل العربى)، تحكمها لحظتين، لحظة التكوين، ولحظة النقد، ولقد تأثر فى ذلك بميشيل فوكوه، وبذلك لأنه (حين يرمى إلى دراسة «أساسيات المعرفة العربية» نجد الكثير من العبارات التى تحيلنا إلى حفريات ميشيل فوكوه، بل إن مبنى المشروع كله لحظتين: لحظة تكوينية ولحظة نقدية)<sup>(١)</sup>. وهما كالآتى:

### (١) بين المعرفى والإيديولوجى (التكوين)

يرتكز التعامل مع النصوص التراثية على استنطاقها، والكشف عما تقوله، وعملية الاستنطاق هذه تقوم على ربط الجوانب الاجتماعية والسياسية بالجوانب الثقافية، أى الكشف عن العلاقة بين الأيديولوجى والابستمولوجى، وهذا ما سعى إليه الجابري حين قال: من الضرورى اللجوء إلى مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التاريخى ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخى، ما يمكن التعبير عنه (بعمر الإشكالية) وزمنها، إنه الفترة التى تعطىها نفس الإشكالية فى تاريخ فكر معين، والمجال التاريخى لفكر معين يتحدد بشيئين اثنين:

١ - الحقل المعرفى: الذى يتحرك فيه هذا الفكر والذى يتكون من نوع واحد ومنسجم من المادة المعرفية، وبالتالي من الجهاز التفكيرى: من مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية.

٢ - المضمون الأيديولوجى: الذى يحمله هذا الفكر، أى إلى الوظيفة الإيديولوجية التى يعطىها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

٣ - ويتابع بأن المحتوى المعرفى والمضمون الأيديولوجى ليس من الضرورى أن يكونا متساوقين، أى على درجة واحدة من التطور، بل غالباً ما يكون أحدهما متقدماً والآخر متخلفاً، وبعبارة أخرى، إن الانتماء إلى نفس الإشكالية، وإلى نفس الحقل المعرفى لا يعنى بالضرورة الانخراط فى نفس الإيديولوجيا، ولا توظيف المادة المعرفية التى يقدمها ذلك

(١) عبد السلام عبد العال «التراث والهوية».. دراسة فى الفكر الفلسفى فى المغرب (دار توبقال - المغرب ط١ - ١٩٨٧). ص ٤٠.

الحقل المعرفى فى أغراض إيديولوجية واحدة... بل إن الفكرة الواحدة توظفها مضامين إيديولوجية مختلفة.

٤ - مثال ذلك أن النظام المعرفى العرفانى يوظف داخل المنظومة الشيعية، كذلك الصوفية.

ونحن نعتقد بأن الجابرى قد أعطى أهمية كبرى فى مرحلة التكوين للجانب الأيديولوجى، ولذلك نجده يذهب إلى أنه: لابد من التنبيه إلى الأهمية القصوى التى كانت للعامل الأيديولوجى فى المجتمع الإسلامى شرقا ومغربا، لقد كان السلاح الأيديولوجى من أقوى الأسلحة، بل كان السلاح الأقوى التى كانت الدولة والمعارضة تحرصان على امتلاكه والإمعان فى استعماله<sup>(١)</sup> ولقد كان حرص مفكرنا على هذا الجانب نابعا من وضعية السياسة فى الثقافة العربية إذ يقول: فى الثقافة العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم فى التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة، وبعبارة أخرى إن الحدود التى قام بها العلم عند اليونان وفى أوروبا الحديثة فى مساءلة الفكر الفلسفى و(الدينى) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها... الخ قامت به السياسة فى الثقافة العربية الإسلامية... وبالتالي فإن اللحظات الحاسمة فى تطور الفكر العربى الإسلامى لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحدها السياسة، ومن ثم يعتقد مفكرنا، بأن أى تحليل للفكر العربى الإسلامى، سواء كان من منظور بنوى أو من منظور تاريخانى، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذ لم يأخذ فى الحسبان دور السياسة فى توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته<sup>(٢)</sup>.

ويمكن بيان العلاقة بين الأيديولوجى والاستمولوجى بمثال من تاريخ الثقافة العربية، فحركة الترجمة كما تمت فى العصر العباسى الأول، وعلى عهد المأمون بكيفية خاصة، لم تكن عملا بريئا أى عملا ثقافيا محايدا، اقتضاه التطور، بل كانت بالعكس من ذلك جزءا أساسيا من استراتيجية ما واجهت بها الدولة الجديدة، دولة بنى العباس، القوى المناوئة لها، والتى كان على رأسها الارستقراطية الفارسية التى قررت استعمال الواجهة الأيديولوجية بعد أن فشلت الواجهة السياسية والاجتماعية<sup>(٣)</sup> ومن ثم فإن قيام المأمون بحركة الترجمة لم يكن

(١) الجابرى «التراث والحداثة» ص ١٨٤

(٢) الجابرى «تكوين العقل العربى» (المركز الثقافى العربى - المغرب ط ١٩٩١). ص ٣٤٦

(٣) الجابرى «نحن والتراث» ص ٣٦.



نتاج ذلك الحلم الذى جاءه فى منامه، بل كان سببها أيديولوجيا صرفاً، وهو مقاومة الدولة العباسية للقوى المناوئة لها.

ومن ثم فقد بدت الفلسفة الإسلامية ليست مجرد قراءة متواصلة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفى والميتافيزيقى، بل كانت قراءة لفلسفة أخرى هى الفلسفة اليونانية، وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا فى جبهة المعارف التى استثمرتها وروجتها... بل فى الوظيفة الأيديولوجية التى أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف... ففى هذه الوظائف، إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى... عن تاريخ<sup>(١)</sup> وبالتالى فإذا نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية من زاوية محتواها المعرفى... تكون النتيجة هى الحكم عليها بالعقم، أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الأيديولوجية التى حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعى متموج بإشكاليته زاخر بتناقضاته<sup>(٢)</sup> ولهذا فقد بدا الجابرى - لدى البعض - لا يقف عند حدود المحتوى المعرفى للفلسفة الإسلامية ولا تهمه اللونيات التى يتخذها هذا المفهوم أو ذاك، عند الفيلسوف أو ذاك، فى هذا المؤلف أو فى غيره، بل إنه لا يرى فى هذه التحولات أى فرق، فإن كانت هناك حركة تحولات فهى للوظائف الأيديولوجية لا للمادة المعرفية. والتاريخ تاريخ أيديولوجيات لا تاريخ فلسفة<sup>(٣)</sup>.

### تحليل النظم المعرفية (النقد)

يسعى الجابرى فى اللحظة الثانية من مشروع نقد العقل، إلى تحليل النظم المعرفية الرئيسية التى تحكم العقل العربى سواء كانت بيانية، أم عرفانية، أم برهانية، ذلك لأنه رأى ضرورة التركيز على الجانب الاستمولوجى إذ يقول: أخذنا فى تركيز اهتمامنا على الجانب الاستمولوجى، أى البحث فيما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية، حتى بدأ يترأى أمامنا تصنيف جديد يطرح إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكرى بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية، وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية<sup>(٤)</sup>.

(١) المرجع نفسه ص ٣٣.

(٢) المرجع نفسه ص ٣١.

(٣) عبد السلام بنعيد العالى، المرجع السابق ص ٢٢.

(٤) الجابرى، «تكوين العقل العقل» ص ٣٣٣.

ومن ثم فقد ربط بين العلوم العربية من خلال البنية التي تجمعها، وهذا ما سنجده بصورة واضحة في موقفه من علم الكلام الذي رآه في ضوء العلوم اللغوية العربية مثل البلاغة والنحو، من التصوف في ضوء العلوم العرفانية من كيمياء سحر وتنجيم، ومن علوم الحكمة في ضوء علوم البرهان والعلم العربي بوجه عام.

### تعقيب

يتفق كل من حنفى والجابري على أهمية التراث في مجتمعاتنا، وعلى أن أى محاولة للنهضة لا يمكن أن تنجح إذا تجاهلت تراث هذا الشعب، فحنفى يذهب إلى أن التراث هو المخزون النفسى عند الجماهير والذي يجب استغلاله فى تحقيق الأهداف السبعة للياسر الإسلامى، وكذلك يركز الجابري على أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الانتظام فى تراث، وهذا التراث يجب أن يكون تراثنا، لا تراث الآخر وقيس الجابري على هذا الآخر، الأوروبى وضعيتنا، إذ إن الحضارة الأوروبية الحديثة انتظمت فى تراث الحضارة اليونانية القديمة، ومع هذا فثمة فارق بين حنفى والجابري، وهو أن حنفى يستغل التراث فى تحقيق أهداف عملية، وفى تعبئة الجماهير، لهذه الأهداف، فى حين أن رؤية الجابري تقف عند حدود التصورات النظرية، التى ترى بأن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلالها إنتظامها فى تراث، إن عملية التراث - لدى حنفى - قد قامت على ربط التراث بمشكلات الواقع، واستغلال هذا التراث باعتباره مخزونا نفسيا عند الجماهير، وبالتالي فإن رؤيته للتراث قد قامت على بعد نفعى، وهو ضرورة استغلال هذا التراث بطريقة عملية فى تحقيق أغراض الواقع، إلا أن الجابري قد إتجه إلى تحديث التراث وذلك عن طريق ربط التراث بقيم الحداثة، مثل العقلانية والديمقراطية والنقدية، ومحاولة السعى لتأصيل هذه القيم داخل التراث، وثمة خلافا بينهما هنا أيضا، هو أن حنفى يحاول دائما ربط التوجهات التراثية بصياغات وأهداف عملية، ولا يقف عند الاطر النظرية، فى حين أن الجابري حين يسعى إلى تأصيل قيمة الحداثة فى التعامل مع التراث، إنما يقف بذلك عند حدود الاطر النظرية فقط.

إذا كانت هناك مشابهة بين حنفى والجابري في التركيز على أهمية التراث، إلا أن هذه الأهمية عندهما تأخذ تصور هذا التراث على أنه معوق للتقدم أكثر من كونه أداة للتحديث، فحنفى يحمل التراث أزمة الإنسان والتاريخ، وأزمة الحرية والديمقراطية، ويحمله الكثير من نكبات الحاضر، ومشكلاته، وهذا ما يشكل موقفا سلبيا له من التراث، وذلك على الرغم من تكراره الدائم بأن التراث مخزون نفسى عند الجماهير يمكن استغلاله فى تحقيق التنمية، وبالمقابل فإن الجابري يكيل الاتهامات للتراث وللآليات الاستمولوجية السائدة فيه، ويعتبرها المسئولة عن تخلفنا، مثل آلية القياس، سواء كان فقيها أم كلاميا، وهذه الآلية هي المسئولة عن أزمة الخطاب العربى المعاصر بجميع إتجاهاته، لأنه يقدم دائما على القياس وفقا لنموذج سالف، ومن ثم فقد سعى كل منهما إلى القيام بتوجيه سهام النقد كمقدمة لهدم الكثير من الجوانب فى تراثنا، والتى يروها معوقة للنهضة والتقدم، ولهذا فموقفهما من التراث سلبى فى أغلبه.

- إذا كان مشروع (التراث والتجديد) لدى حنفى قد صبغ فى معظمه بالصبغة العلمية الخالصة، وعدم الوقوف عند حدود الأطر النظرية الخالصة، فذلك قد نبع من اعتقاد حنفى بأنه ليس فقط مفكرا، وإنما أيضا منظرا للثورة والتغيير فى مجتمع متخلف، وبالمقابل فإن الصبغة النظرية لمشروع (نقد العقل العربى) عند الجابري قد جاءت نتيجة تركيز الجابري على الحفر الاستمولوجى للثقافة العربية. والتركيز على ضرورة تحديث الأطر النظرية كبداية لتحديث أوضاع المجتمع، وبالتالي تغليب الجابري للآليات الاستمولوجية فى مشروع على الأهداف الأيديولوجية.



# الحداثة و التجديد

## دراسة مقارنة في موقف

### فضل الرحمن وحسن حنفى من التراث

د. إبراهيم موسى (\*)

إشكالية التحديث والتجديد أرقت العقول، وستبقى تؤرقها مادامت اللغة هي أهم مكونات الحقيقة. في عصرنا الراهن لا تعتبر اللغة مجرد الممثلة للحقائق، بل هي الحقيقة متكونة في أحشاء الخطاب بأوسع معناه. ولذلك نرى عدة دراسات تتناول موضوع خطاب الإصلاح والتحديث عند رواد الفكر الإسلامى فى القرن الماضى وفى بداية هذا القرن<sup>(١)</sup>. وما برح النقاش يدور فى مدى ملائمة استخدام اللفظ «التجديد» أو «الحداثة» لمشروع الاجتهاد بين مفكرى الإسلام.

نود أن نبرز دور ظاهرة اللغة والمنهج للإصلاح فى هذه الدراسة عن المفكرين الإسلاميين المعاصرين: المثقف الباكستانى الراحل، أ.د. فضل الرحمن (١٩١٩ - ١٩٨٨) والفيلسوف والمفكر المصرى المعاصر أ.د. حسن حنفى (١٩٣٥ - ).

وسوف تتناول فى الدراسة قضية الحداثة والتجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر لديهما من خلال كتابيهما الذين يتناولان هذه الموضوعات بالخصوص: وهما: «الإسلام وضرورة

(\*) قسم دراسات الأدب ان - جامعة كيب تاون.

(١) نصر حامد أبوزيد، «التراث بين التوحىء الايدىولوجى والقراءة العملية فى النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الدينى بين أراءة المعرفة وإرادة الهيمنة: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٥، ص - ٦٦.



التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية»<sup>(١)</sup> لفضل الرحمن، و«التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»<sup>(٢)</sup> لحسن حنفى.

**أولاً: فضل الرحمن:** وفي هذه الفقرة نريد أن نعرف بالمفكر الباكستاني المجدد.

يكاد يكون مجمل إنتاج فضل الرحمن غير معروف للقارئ العربى، وذلك لأنه حتى الآن لم تترجم أعمال هذا المفكر إلى العربية باستثناء كتابه «الإسلام وضرورة التحديث». وقد برز فضل الرحمن على الساحة الباكستانية عندما عينه القائد، أيوب خان رئيس باكستان السابق، مديراً للمؤسسة المركزية للبحوث الإسلامية فى كراتشى سنة ١٩٦٢. وقد كان قصد أيوب خان أن تصبح «المؤسسة» مصدر وطنياً يوجه الدولة نحو ثقافة وتقنين ذى طابع مستنير، كان أيوب خان يرى أن الإسلام هو العنصر المشترك لتوحيد شقى باكستان الغربى والشرقى، الآن بنجلاديش، ولم تمضِ سنوات إلا ووضعت العراقيل خاصة من جهة العلماء التقليديين فالجماعة الإسلامية تحت قيادة أبى الأعلى المودودى، منعت «المؤسسة» من تحقيق أهدافها. وحاولت المعارضة السياسية لحكم أيوب خان العسكرى أن تستغل اتجاهه وميله إلى الإسلام التقدمى المستنير متهمه إياه بأنه يسعى إلى تشويه الإسلام وبهذا يررون دعوتهم بأن القائد يفقد الشرعية السياسية كحاكم لدولة المسلمين. واستهدفت التهم فضل الرحمن بالخصوص وأراءه العلمية المستنيرة، ومن بينها ما يتعلق بقضايا تنظيم الأسرة، البنوك والربا، الزكاة، الذبيح بالماكينه، والوحى والقرآن<sup>(٣)</sup>. وبعد الهجوم الشديد حول فكرة الوحى فى كتابه المشهور «الإسلام»، استقال فضل الرحمن من رئاسة المؤسسة، وغادر إلى جامعة كاليفورنيا بلوس انجلوس، ثم إلى جامعة شيكاغو. حيث عين أستاذا للفكر الإسلامى. وفى سنة ١٩٨٦ سمى هارولد، أسوفت أستاذ لخدمات ممتازة وبقي على هذا الشرف إلى وفاته فى يوليو ١٩٨٨ م.

(١) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير فى التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت. دار الساقي، ١٩٩٣.  
(٢) حسن حنفى التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٣١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ط ٢.

(3) Fazlor Rahman, "Some Islamic Issues In The Aiiub Khan Era, In Essaues On Islamic Civilization Presented to Niuzazi Berkes, (Ed) Donld P. Little (Leiden: E. J. Brill, 1976), Pp 284 - 302.

فضل الرحمن، معص القصايا الإسلامية التى طرحت خلال حكم أيوب خان، فى مقالات حول الحضارة الإسلامية مهداة لنيازى بركس، تحرير دومالدب، ليتل، (لندن: آى، حى، بريل، ١٩٧٦) - ٣٠٢.

واشتهر هذا الكاتب عندما طبع كتابه عن «علم النفس عند ابن سينا» (Avicenna's Psychology) ١٩٥٢ حيث بين تأثير ابن سينا على الفيلسوف المسيحي توما الأكويني وفكره الفلسفي. رغم أنه تخصص في فلسفة العصر الوسيط فقد اشتهر بفضل الرحمن بكتاباتاته في تأويل الفكر الإسلامي مثل: «المنهجية التاريخية في الإسلام» (١٩٦٥)، والمواضيع الرئيسية في القرآن» (١٩٧٨) و«الإسلام وضرورة التحديث» وكلها باللغة الإنجليزية. وقد وجدت رسالة فضل الرحمن تأييد كبيراً من أجيال من الطلاب المسلمين وغير المسلمين، ومعظمهم خارج شبه القارة الهندية وعدد كبير من البلدان من بينها إندونيسيا، ماليزيا، جنوب أفريقيا، أوروبا وأمريكا الشمالية، وبدأت أفكاره تصل إلى الوطن العربي بالقبول وخير شاهد لهذا ترجمة كتابه والاستفسار عن أفكاره بين المثقفين العرب.<sup>(١)</sup> وقد ترجم معظم أعماله إلى لغات شرق آسيا. . وقد يصح القول إن فضل الرحمن كان يحتكر المكانة المرموقة في الأوساط العلمية كمثقف مسلم في الدول الناطقة باللغة الإنجليزية.

### ثانياً: حسن حنفى خارج الوطن العربي

ترجع شعبية حسن حنفى في الوطن العربي إلى كونه رائد الإسلام اليساري وفيلسوف ومفكر ذا صيت. وقد سبقته أفكاره بالقبول خارج الوطن العربي حيث اهتم جيل جديد من المسلمين بأفكاره الفذة والمبتكرة لاسيما في شرق آسيا، وجنوب أفريقيا والمغرب، أمريكا الشمالية وتركيا والهند وبعض الاقطار الأخرى.

تمتاز أعمال حسن حنفى بصفاتها الموسوعية وهو يركز على إعادة بناء الفكر وليس مجرد السرد والتكرار كما هو صفة كثير من الكتاب المعاصرين الآخرين وأشهر كتاباته «دراسات إسلامية»، «قضايا معاصرة» «دراسات فلسفية» و«الدين والثورة في مصر» بعضها مكون من عدة أجزاء ولا يخطأ الباحث إذا قال أن مشروع حسن حنفى ملخص في أوجز كتبه، «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم».<sup>(٢)</sup>

لقد جمع حسن حنفى بين الوافد والموروث في بنيتة العلمية كما فعل فضل الرحمن ومفكرون آخرون من هذا الجيل. فقد قام حسن حنفى بترجمة نصوص الفلاسفة الأوروبية

(١) انظر «اكسفورد دائرة المعارف العالم الإسلامي الحديث» «فضل الرحمن» (تحرير جون إسوسيتمو) (نيويورك: مطبعة جامعة

اكسفورد، ١٩٩٥) الجزء ٣، ص. ٢٠٨، وعن حسن حنفى، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧ - ٩٩

(٢) حنفى: التراث والتجديد، ص ١٤٩

مثل سبنوزا ولسنج إلى اللغة العربية، كما حقق كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري و«الحكومة الإسلامية» وجهاد النفس أو «الجهاد الأكبر» لآية الله روح الله الموسوي الخميني قائد الثورة الإيرانية الراحل. ومن الملاحظ في عدة أوساط أن حسن حنفى يعتبر من فلاسفة العرب المعاصرين وأفكاره تتحدى أنماط أفكار أخرى في المجال الفلسفى والفكرى.

هناك أسباب ودواعى تجعل حنفى وفضل الرحمن مصدرين طبيعيين يستلهم الشباب المسلم المعاصر في أطراف العالم الإسلامى من أفكارهما وأهم هذه الأسباب هى: فشل التفسير السلفى والتقليدى للإسلام من جانب. ومن جانب آخر إخفاق الإسلام السياسى فى أن يحقق آمال الناس؛ إذ وجدوا أن هذا التفسير للدين لا يخلو من العنف والاستبداد، وأن الثورات فى بعض الأحيان، حتى التى تسمى نفسها «إسلامية»، أكلت أبناءها. فكلما التفسيرين لا يستطيعان حل العقدة المستعصية وهى كيفية تعامل الإنسان المسلم فى القرن العشرين، وعلى عتبة القرن الحادى والعشرين، مع أنماط الحياة الثقافية، العلمية، والسياسية التى تتمثل فى افتراضات وقيم القرن السابع!

وهذا مع التأكيد على أن بعض التيارات السلفية التقليدية والإحيائية تقبل الاجتهاد وتجتنب التقليد الأعمى.

إن المسلمين فى أطراف العالم الإسلامى والأقليات الإسلامية فى أوروبا وأمريكا وشرق آسيا وإفريقيا يشعرون التحدى الحقيقى المتمثل فى تناقض قيمهم الدينية ومسيرة الحياة من حولهم. فهم أمام خيارين: أما أن يعتزلوا من الحياة الحقيقية أو أن يغوصوا فيها بقيم دينية تتجاوب مع الزمن الحاضر ولكن بحرص أن تكون هذه القيم مستقاة من الروح الدينى. وهذا يحتاج إلى صياغة جديدة لفهم الدين ومعناه. ولم يقم بهذا النوع من الاجتهاد والتجديد إلا نخبة جريئة من المفكرين المعاصرين مثل: حسن حنفى وفضل الرحمن الذين جابها المشاكل والمعضلات الفكرية رأسا. فلا ريب أن هذين المفكرين استجلبا أنظار الجماعات والأفراد فى أطراف الأرض نحو أفكارهما.

### ثالثاً: بين حنفى وفضل الرحمن

هناك تشابه كبير بين أفكار حنفى وفضل الرحمن على الرغم من أنهما كانا يعملان في مجتمعات متغايرة فمشروع كلا المفكرين ينتهى بالدعوة إلى «إعادة» بناء التراث عند حنفى<sup>(١)</sup> وإعادة بناء العلوم الإسلامية عند فضل الرحمن<sup>(٢)</sup>.

فحنفى فى مشروعه للتجديد دعى إلى الرجوع إلى «الإنسان» كبعد مستقل فى التراث الإسلامى الذى غاب تحت سيطرة السلطة الحاكمة أو الدينية أو كليهما معاً، واكتشاف تأريخية التراث؛ وتعقيل النص وتنظير الوحي، وتحويل العلوم الإسلامية والتقليدية إلى إيديولوجية معاصرة، ودراسة التراث كمشكلة وطنية. فهو يدرس التراث أولاً من أربع منطلقات أو أربعة أنواع من المنطق فى تعبير حنفى: (١) دراسة النص الدينى باعتبار الظروف التى سببت نشأة النصوص، وهو «منطق التفسير». (٢) ووصف ظواهر كل علم، ووصف العمليات العقلية التى أدت إلى حدوث الظواهر الفكرية ويسمى هذا «منطق الظواهر». (٣) ثم تحديد الظواهر وتقنيبها حتى يمكن كشف مدى غربتها عن النصوص الدينية وعن الظواهر الإيجابية ويسمى هذا «منطق التقييم». (٤) وينتهى هذا إلى إعادة بناء العلوم بعد كشف الأبعاد السلبية والإيجابية وإضافة نواحي أخرى ويمكن أن يسمى هنا «منطق التجديد».

فالمنطق الدينى الشامل الذى يتوخاه حسن حنفى يشتمل على عدة عناصر: هى النص، الوحي، العقل والواقع.

اقترح فضل الرحمن أن يقوم الفكر الإسلامى على التفسير النمطى Normative Interpretation للقرآن. فوضع مسألة التفسير الصحيح للقرآن فى نقطة المركز من النزعة العقلية الإسلامية. فالقرآن عنده لم يكن مجرد نص عبادة بل كان تطبيق عملى وسياسى. وبالتالي كانت رسالة محمد النبوية موجهة نحو التحسين الأخلاقى لوضعية الإنسان بالمعنى الملموس والجماعى أكثر مما اهتمت بميتافيزيقاه.

وقد انتقد فضل الرحمن أيضاً الظاهرة التى سماها «الإحيائية الجديدة» أو «الأصولية الجديدة» كما أظهر مواقع الضعف فى النزعة الإصلاحية الكلاسيكية فكلا التزعتين تفقد عنده المنهج المعرفى الذى يتجاوب مع العصر الراهن ويستقى روحه من القرآن.

(١) حنفى. التراث والتجديد، ص ١٤٩.

(٢) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢١٣.

فى مشروع العلم لكى يتحقق أهدافه اقترح فضل الرحمن إعادة بناء العلم أى الشريعة والأخلاق، اللاهوت والفلسفة والعلم الاجتماعىة. وهدفه فى هذا كله تكوين «عقول رفيعة المستوى قادرة على تفسير القديم انطلاقاً من الجديد فيما يتعلق بالجوهر، وعلى جعل الجديد يخدم القديم، فيما يتعلق بالمثل العليا. وعند ذلك يتعين أن يتلو هذا وضع مستوى جديد حول الالهيات والأخلاق وما إلى ذلك...»<sup>(١)</sup>.

## ملاحظة

لا ريب أن علمية الاجتهاد والتجديد هى من المهمات الشاقة، والعسيرة فى تاريخ الأمم وتاريخ الحضارة الإسلامية بوجه خاص فقد عايننا اقتراحات مفكرين جليلين فى صورة حسن حنفى وفضل الرحمن لديهما الجرأة ليتناولوا هذه العملية الشاقة.

ويجدر أن يقال إن إعادة بناء العلم هى الخطوة المهمة فى سبيل تحقيق نهضة علمية ولكن هى ليست الخطوة الوحيدة فى هذا المشروع. ولعله المحور الرئيس الذى تبدأ به مسيرة الإصلاح والتجديد بالتربية والتعليم. وبالإضافة إلى الإصلاح التربوى تحتاج عملية التجديد إلى التجديد فى المنهج السياسى والاقتصادى اللذان قلما يهتم بهما المفكرون. لأن أى مشروع علمى يعتمد بداية على أسس سياسية اقتصادية، وهى التى تمكن من تحقيق المشروع العلمى أو تستطيع أن تعوقه.

أن حسن حنفى وفضل الرحمن فى الحقيقة يطلبان التغيير فى التفكير الثقافى أصلاً. وهذه أكبر التحديات التى يواجهها الفكر الإسلامى الراهن.

إن عملية الاجتهاد أو التحديث فى الواقع عملية متكاملة، تتضافر فيها جهود مختلف شرائح المجتمع على كل مستوياتها الإبداعية والمعرفية. فلا شك أن المثقف هو صمام الأمان فى تغيير آليات التفكير وهو الضمانة الحقيقية لانطلاق هذه الأمة إلى الأمام<sup>(\*)</sup>.

(١) فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢٥٣

\* أشكر أ.د. أحمد عبد الحليم العطية عطية للإسهام فى هذا الكتاب ومساعدته فى كتابة هذه المقالة. فأى نقص طبعاً يرجع إلى فقط).



## مشروع حسن حنفى للتراث

عين على الأصالة وأخرى على المعاصرة

محمد جبهة (\*)

يبدأ الدكتور حنفى مشروعه النهضوى، من موقع الإصلاح الدينى وموقع هذا الأخير بالنسبة للنهضة العلمية، معتبرا بأن مهمة الإصلاح الدينى مهمة سلبية لا تتعدى نقد صور التفكير الدينى التقليدى (القضاء والقدر) ونقد أنماط السلوك الدينى عند المؤمنين (التقليد مثلا)، أى أن الإصلاح الدينى يقوم بمهمة تصفية الماضى، وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الدينى نفسه وتحويله إلى نظرية علمية، فالإصلاح الدينى يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس، لذلك قام الإصلاح الدينى على أسس انفعالية، بينما قامت النهضة على أسس عقلية، فىرى بأن الأفغانى قد أثار النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة، لم تتحول إلى نظرية عقلية لذلك كان تأيدها وقتيا، لم يستمر ولم تتعد مرحلة الاثارة عند تلاميذه.

إن الدكتور حسن حنفى يعتبر حل العلاقة بين القديم والجديد، أى بين الأصالة والمعاصرة هى التحدى الكبير والأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة، لذلك يجد أن حل هذه القضية، حلا صحيحا، يوصلنا إلى تحقيق مشروع النهضة، لذلك يقع على عاتقه مهمة تصفية الحساب مع الماضى، وعلى يديه سيولد الحل الصحيح، لأن الذين سبقوه، لم يستطيعوا أن يأتوا بالفهم والحل الناجعين لقضية الأصالة والمعاصرة، لأنهم ابتدأوا بالخطأ، والخطأ المميت برأيه، تنكرهم للوحى لأنهم اعتبروه نتاجا للتاريخ، فإن أصحاب التراث،

(\*) باحث سورى، وهذه الدراسة جزء من أطروحته بالجامعة اللبنانية عن حسن حنفى، إشراف: أ. د. معن زيادة.

دعاة العودة إلى الأصل، على الرغم من بدايتهم الصحيحة، وذلك عندما أعطوا «الأولوية للوحى على التاريخ فإنهم على العموم وقعوا ضحية الخطائية، والعاطفية، والقصور النظرى، ولم يسلكوا طريق، مقارعة الحجة، ومن هنا كان موقف حنفى المتشدد من المستشرقين لأنهم أخطأوا لرؤيتهم الوحى ذاته نتاج التاريخ. لأن المستشرق يعرف فى قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها فى الوحى، ومع ذلك يدير ظهره، ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ووقع الباحثون المسلمون فى الخطأ ذاته».

وبعد أن كان المطلوب جعل العلوم الإنسانية علوما محكمة، بات المطلوب، تحويل الوحى نفسه إلى علم محكم، وبعد أن كان المراد تنسيب الظاهرة الدينية عن طريق إرجاعها إلى أصولها التاريخية والنفسية بتطبيق العلوم الإنسانية عليها على اعتبار أن الله هو المطلق فإن العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل المطلق إلى نسبي، وصار المطلوب إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحى كونه علما يقينيا... وتكون مهمتنا نحن فى وصف الوحى باعتبار علمه كلياً يشمل كل هذه العلوم، علوم اللغة والأدب، علم النفس، علم الاجتماع، علم الأخلاق، علم القانون، علم السياسة، علم الاقتصاد، علم المنطق، وعلم الجمال، وإرجاع هذه العلوم الإنسانية إلى مصدرها فى الوحى، ويكون الوحى بالتالى هو العلم الإنسانى الشامل.

هكذا نجد حسن حنفى يستعين بالظواهر العلمية لتفسير الدين وفق التطور الحاصل وبالتفاف حاد، يعود ويطلب بإرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحى، وبهذا يطرح قضية التراث، أو حضور التراث كمفهوم حضارى نهضوى، فى المعترك الأيديولوجى العربى المعاصر، وبهذا يطمح إلى تجاوز العقبات التى تقف فى وجه تجديد التراث، أى عن طريق التعبير عن المضمون الصحيح، والذي يصل إلى حد اليقين، للمشروع السلفى بلغة العصر ومناهجه بحيث يتجاوز النزعة الخطائية إلى مقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل.

ويتابع حنفى نقده للتيار السلفى القديم كابن حنبل وابن تيمية، ويؤكد على ضرورة التأويل، فلا سيادة مطلقة للنص، ولا قيمة له من دون نشاط للعقل والحس، لأن النص من دون تأويل قالب لا مضمون له وأن النص وحده، دون أعمال الحس أو العقل، وأن الدليل النقلى الذى عماء التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية غير قابلة للجدل، أو النقد أو

الرفض، هو دليل إيحائي صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم، سواء من الداخل أم الخارج، وهو الذى أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل البدع والأهواء الضالة.

ويواصل حنفى نقده للحركات السلفية، فيجد فيها، النظرة المدمرة للتاريخ، لا ترى من نهر الزمن طرداً مع ابتعاده عن النبع، سوى ما يلحقه من التلوث، لا تقدمه إذ كان شعار الإصلاح الدينى عند محمد عبده ورشيد رضا، العودة إلى صفاء الإسلام الأول وإلى عصر الصحابة، كان كنموذج لتحقيق الدعوة، وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعى أو دون وعى، ترى خلاص الحاضر فى الرجوع إلى الماضى، فى الأجيال الأربعة الأولى «من الأفضل إلى الأقل فضلاً، الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين».

إن اعتراض حنفى على دعاة المعاصرة، اعتراض لا يقبل المساومة فى حين أن اعتراضه على «دعاة التراث اعتراض ثانوى، يتعلق بقصور هؤلاء عن تحقيق المشروع السلفى، وهذا ليس مستغرباً لأن صاحب اليسار الإسلامى يطمح بمشروعه إلى تطوير الفكر الإصلاحى القديم، ودفعه خطوة نحو الإصلاح والانتقال به من الإصلاح إلى النهضة، ومن إعادة التفسير إلى تأسيس العلم، ومن الإصلاح النسبى إلى التغيير الجذرى.

أما موقفه من رواد الإصلاح الذين أتوا قبله، أنهم يستحقون التقدير لما قاموا به من إشراقات إيجابية، فى الإصلاح الدينى، وإن كان البعض منهم قد ناله النقد وبعض اللوم، فبرأيه أن الحركة الإصلاحية بدأت مستتيرة على يد الأفغانى تعتمد العقل... ثم خبت إلى النص عند محمد عبده، وأيضاً نفس المآل على يد تلميذه رشيد رضا، الذى حوله إلى سلفية معلنة، ليعود إلى محمد ابن عبد الوهاب فأرجعه إلى ابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد ابن حنبل ثانياً، فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة أثار الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطنى للشعوب كرد فعل، على الحركات العلمانية فى تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها، أضعف العقل لحساب النبوة، وقل تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص... وهنا ظهر حسن البناء تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم محاولاً إحياء الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف وحاول إكمال ما أنقص الأفغانى، محققاً هدفه فى تجنيد الجماهير الإسلامية.

وبالعودة إلى الأفغانى وإقبال وسيد قطب هذه المرة، متوقفا عند قضية التوحيد وكيف تعامل معه كل من الأفغانى وإقبال، ليس علم الكلام الموروث هو نظرية فى الذات والصفات والأفعال بل هو حياة وحركة وقوة فى الأرض... والتوحيد كما يصوره سيد قطب، تحرير الوجدان الإنسانى من كل القيود وتأسيس لمجتمع العدل والاخاء... ولكن هذه الإشراقات الإيجابية فى رأى حنفى، لم تعد كونها، نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع فى بناء نظرى كامل، يمكن أن يكون نموذجاً لوصف الظواهر الفكرية ومنطقاً لتفسير الوعى.

يعتبر حنفى نفسه امتداداً لمن سبقه، وهو بالتالى، يشكل حلقة ضمن سلسلة متلاحقة، أليس هو القائل: «إن حركة الإصلاح الدينى تتسلسل من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا، إلى حسن البناء، إلى سيد قطب. ثم إلى». هذا ولم يسلم الأفغانى من نقده، فهو على الرغم من أنه يمثل أول ثورة فكرية إسلامية فى العصر الحديث، ولكن مازال مشوباً بالتفكير الدينى التقليدى الشائع، ومازالت مشكلته هى الإيمان والعلم، الإيمان، لأنه سليل العصر الوسيط، والعلم لأنه يعيش فى العصر الحاضر، أى فى القرن التاسع عشر، ويواصل نقده للأفغانى، ولا يجد فى تشريعه أى نشاط للعقل، سوى قياس الشاهد على الغائب، أو الفرع على الأصل، فتصوره للعقل تصور إنشائى وجدلى، وتشريعى واستدلالى وليس علمياً.

يبدو واضحاً بحسب رأى حنفى مدى القصور الواقع فى عملية البناء النظرى، لذا أخذ حنفى الموضوع على عاتقه، فهو الجدير بالبناء الكامل للمشروع السلفى. ولكى يجنب صاحب من العقيدة إلى الثورة كل «شبهة» عن مشروعه للتراث والتجديد. يقول: «البداية هى التراث وليس التجديد... التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد، هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، كذلك يؤكد الدكتور حنفى، على أن «التراث والتجديد» لا يعبر عن نزعة توفيقية، فإذا كان التوفيق يتعامل مع شيئين هما موضوع التوفيق، كان «التراث القديم» ما يسعى إليه صاحب اليسار الإسلامى، إذن، هو تأكيد المشروع السلفى، بإعطائه تأصيلاً نظرياً، ومنهجاً محكماً، فقط.

لكى نغير الأمة، فأدوات التغيير موجودة فى التراث «إذا أردنا أن نعيد الأمة أو نجد أدوات تساعدنا على النهضة والإصلاح، ففى التراث الإسلامى بكل علومه، أدوات ووسائل تساعد على ذلك، وتهين للدخول إلى ساحة تحديات العصر... بلا تطعيم خارجى مصطنع».

المطلوب أن نعود إلى التراث لأن فى التراث مصادر القوة الرئيسة، القادرة على مدنا بمقدرة التصور والمعيار الذى يحدد القسمة، والمرشد الذى يوجه سلوكنا، والقادر على تحريك الجماهير، أنها النظرة السلفية للتراث، وإن كانت تختلف عن سلفيات غيرها، من السلفيات المتشددة (سيد قطب) وإن كانت تتفق معها فى العودة إلى الأصل، من أجل ذلك رأى الجابرى فى النظرة السلفية للتراث، مجرد قراءة لا تاريخية وبالتالي فهى لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو، الفهم التراثى للتراث، التراث يحتويها وهى تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرر نفسه.

إن القراءة السلفية للتراث تجعل من العامل الروحى، العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما بقية العوامل، فهى ثانوية، أو بحكم التابعة، والمنظور الذى تنظر من خلاله إلى التراث هو: السلفية الدينية. وهذه تصدر فى قراءتها من منظور دينى للتاريخ، يجعل التاريخ، ممتدا منبسطا فى الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيداتها، ولما كانت الذات تحدد بالأبحاث والعقيدة، فلقد جعلت فى العامل الروحى، العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهى ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

اللجوء إلى تأكيد الذات بهدف الوصول إلى القوة المفقودة والمطلوبة للتغلب على ما نعانيه من سقوط وتخلف، فالعامل التراثى، هو عامل نكوص وإضراب عن النمو وانسحاب من سيرورة التطور والتقدم، واستمرار الماضى فى الحاضر فالماضى مكتف بذاته، وهو كل متكامل مرتبط بالأجزاء، ليس قابلا للتفتيت، بل إن عناصره ذات تاريخية مرتبطة بإشكالياتها الخاصة بزمانها، نسبية وثيقة الصلة ببعضها البعض وبزمانيتها وبآتنا، إنها السلفية التى تغيب الحاضر بقصد إمكانية استعادة الماضى، فالتراث حى فىنا، لأننا نعمل بالكندى فى كل يوم، ونتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق، يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق ونلهث وراء قوتنا اليومى.

**المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة، هو مشروع سلفى...** ولكن إلى أى من التيارات أو الاتجاهات السلفية، التى حددناها، يتمشى المشروع الحنفى؟ والجواب يأتى على لسان حنفى بالذات: «إن انتمائى للحركة الإصلاحية ومحاولتى لتطويرها على المستوى النظرى،



تجد فى الأستاذ «عثمان أمين» حلقة الاتصال، من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلى دون فخر وإدعاء.

على هذه الصورة يحدد حنفى انتماءه بصورة عامة، إلى تيار السلفية الليبرالية وتطورها اللافت، ولكنه فى الوقت نفسه، نجده يتعاطف مع السلفى المتشدد سيد قطب، وهذا ما أوضحناه سابقا.

ومهما يكن فإن مشروع حنفى لإحياء التراث أو لإعادة كتابة التراث على حد قوله، مشروع ضخيم ينطلق من قاعدة القيام بأعباء العقيدة والثورة، بحسب تفسيره واجتهاده، إذ ينطلق من الجذر، وهو الأصل من الرسول (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين، من الوحي الذى اكتمل وتطور من أول الدنيا. إلى الإنسان الذى استقل وقد استطاع أن يصل إلى التعيين. مثل هذه العودة، المطلوب، ألا نجد فيها بعدا عن المعاصرة؟ ونحن نعيش اليوم عصر العلوم الاجتماعية والإنسانية التى تقوم على التجريب، وهذا ما لاحظته الدكتور محمد أركون، بقوله: هذا المخزون المتراكم اضحى قدسية وما على الأمة إلا اعتناقها وعدم المساس بها، أما النظرة الفعلية للأمور، فهى على خلاف ذلك. وهنا تبرز الحاجة برأى حسن حنفى إلى دور الفكر، الذى طالبه أن يعى دوره فى مجتمعه لأن الكثير من مظاهر الاضطراب الثقافى والفكرى، ناشئة عن نقص فى وعينا بهذا الدور المحدد الذى علينا القيام به، وهذا مما يسهم فى ملء الفراغ الذى نشعر به أمام واقعنا الذى يتطلب مفكرا يعى القديم، ويرى الجديد، ينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى، تماما كما فعل «ديكارت» فى الحضارة الأوروبية، عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، بل يعنى أن المهمة التى يأخذها المفكر على عاتقه إحساسا منه بالمسئولية الوطنية وهى رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء فى التنظيم والقيادة.

يبدو وبعد تحديد حنفى للمفكر، والذى جعله على قياسه، ان المشروع كبير والمهام جسام تفوق الواقع، فالمشاريع تناسب حجمه وترضى طموحه، إنه مشروع إعادة كتابة التراث، وليس فقط إعادة قراءة التراث العربى الإسلامى برمته، بل عندما يفرغ من هذا الأخير سيعيد كتابة التراث الغربى.

إن خطة ممثل السلفية الحديثة ترمى إلى إعادة كتابة التراث العربى الإسلامى والتراث الغربى، إعادة بناء للحضارتين بالرجوع إلى مصدريهما فى الوحي ووضع نظرية جديدة فى التفسير، تكون منطلقا للوحي، بهدف الوصول إلى علم إنسانى شامل.

يمكننا أن نوجز مشروع الدكتور حسن حنفى بـسطور قليلة فنقول: إنه يتألف من ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** الموقف من التراث القديم ويشتمل على ثمانية أجزاء.

**القسم الثانى:** الموقف من التراث الغربى ونعثر فيه على خمسة أجزاء.

**القسم الثالث:** نظرية التفسير والتى تحوى على ثلاثة أجزاء.

الواقع أننا يمكن أن نضع المشروع الحنفى فى إطار السلفى الحديث، وقد رأينا أنه يأخذ على عاتقه مهمة تجديد التراث، وهذه السلفية هى ما آلت إليه تاريخيا السلفية الليبرالية إجمالا، غير أن، صاحب مشروع اليسار الإسلامى، ينسج على منوال الأفغانى فى نفسه الثورى وطموحه المستقبلى، أى تفسير الإسلام تفسيرا ثوريا، مع الحفاظ على التماسك، بغية عصنة التراث وفق المفاهيم الثورية، مع الحرص الشديد على عدم الانزلاق وتقديم أى تنازل من قبل الأنا للآخر، (الغرب)، بل يطمح فى تحقيق ذلك فى الوقت ذاته، الذى يتشبث فيه على خطى السلفى المتشدد أن الآخر (الغرب) خطأ مطلق.

فى مثل هذا الوضع، عندما ينطلق السلفى من القول بأن الوحى الإسلامى يمثل الحقيقة المطلقة، فإن هذا يتطلب، من الوجهة المنطقية، القول: بأن ما هو ضد الوحى الإسلامى، يقع فى خطر مطلق، لذا فإن السلفى الليبرالى ويتبعه السلفى الحديث، فى إدعائهما وإقرارهما بصحة الثقافة المعاصرة، أو ثقافة الآخر، يكون الاقرار، هكذا نابعا من الوحى الإسلامى، سلفا. ويشكل بهذا خروجا عن المنطق السلفى الذى يشترط أن يكون الآخر على خطأ وبشكل مطلق، أن حسن حنفى مهندس من العقيدة إلى الثورة، يهدف أن يحذو حذو السلفى الليبرالى الحديث، ولا يستطيع فى الوقت ذاته أن يخرج عن إطار السلفى المتشدد، وذلك حفاظا على سلامة المنطق السلفى وتحقيقا لمزيد من الانسجام.

نخلص إلى نتيجة مؤداها: أن مثل اليسار الإسلامى، يطمح أن يشيد صرحا محكما من الناحية النظرية للمشروع السلفى الذى يحتوى على نفحاته الإشرافية المعرفية، متجاوزا تناقضاته، وخطايته، هناته ونظراته، حتى يصبح بمقدور المشروع السلفى أن يتحول إلى أيديولوجية ثورية، تعتنقها الشعوب الإسلامية، غير قابلة للنقد، تتسم بيقينيتها وشموليتها، حيث تفتح زمن التجديد والنهوض ليس للشعوب الإسلامية فقط، إنما لكل شعوب الأرض على حد سواء، وبذلك تثبت كونيتها، لأن التحديث والنهوض لا يكونا إلا عبر هذا المشروع العملاق الشامل وكل ما عدا ذلك جهود محدودة الأفق والنتائج.

بات واضحا أننا أمام خطاب يستند فى منطلقاته الفكرية، إلى مفاهيم مثل: العودة إلى الأصل، أو الرجوع إلى النبع، والانبعث الحضارى، والنهوض وهذا الأخير، أعنى النهوض يأخذ أشكالا مختلفة، كالنهوض المكتمل أو شبه المكتمل ولو كان كسيحا، دون أن ننسى ما كان عليه وجعله ما ينبغي أن يكون عليه، ولا يغيب عن بالنا تراجع التاريخ الكونى أمام الأفكار العرقية، وهذا ليس جديدا بالنسبة للتيارات القومية، إنما هو واقع الحال بالنسبة للايديولوجية التحديثية الماركسية والليبرالية، ومن خلال رحلتنا مع التيارات الأصولية بأشكالها المتنوعة واتجاهاتها المختلفة من تيارات ليبرالية إلى سلفية متشددة، أو تحديثية كسلفية حسن حنفى، جميعها غلبت الهوية المستمرة التى لا تخلو من الوهم، على واقع التكرار داخل هذه الهوية، تغليب صورة - فسمه - اسم على حقيقة.

إن شعار المصالحة بين ما هو أصيل ومعاصر، هو الذى يقف وراء مفاهيم مثل الذات والهوية، حتى لدى الأيديولوجيات الماركسية، على الرغم من كل مبررات التسوية والأسس المنهجية العلمية، التى لم تستطع أن تتبدد ظلمات واقعنا ولم تسطع شمس حاضرنا المشرقة من غياهب العصر، إنما جل ما فعلته، القيام بعملية نقل جديدة من الفكر العالمى وفق ما يتوافق مع لغة الأصل، هذا ما فعله جلال أمين فى دعواه إلى اعتماد «الميتافيزيقا» «الأصيلة» لدينا بدلا من الميتافيزيقا «الغريبة»، منطلقا لاقتصاديات واجتماعيات التنمية، تلك الدعوة التى تنتهى إلى توصيات تنموية لا تختلف عن التوصيات السائدة فى الأدبيات التنموية الماركسية العالمية.

ضمن هذا الاتجاه يعمل ممثل اليسار الإسلامى حنفى، فإن ركيزته الأساسية فى تعامله مع التراث، نقد شديد لعناصره، والانكباب عليه وفق معطيات اركيولوجية لنقل ما يراه مفيدا إلى لغة العصر كمفاهيم مثل الحرية والإنسانية والتقدم، ولم يخف إستعانه بالماركسية فى نظره للمجتمع إلى شعبية للثقافة وعضوانية للاستمرار التاريخى الانتقائى، وهذا ما أكد عليه الأستاذ حنفى بالقول «إذا كنا نفهم الماركسية جيدا فأهم درس فى الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعى وليس فى تحليل الأبنية التحتية، ولكن أهم شئ فى الماركسية هو الوعى التاريخى، أنا ماركسى ولكن ماركسى شاب، معنى ذلك أننى مازلت، أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس، هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا، مازلت أرى أن الوعى السياسى والاجتماعى يكون ضيق الأفق، قصير النظر، أن

لم نربطه بالوعى التاريخى وهذا الذى أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: أن تدخل الوعى التاريخى كرصيد حقيقى للتحليل السياسى».

لم تتوقف مسيرة الاستعانة بالمفاهيم المعاصرة لبعث ما هو أصيل، لقد تبنى حنفى ودافع عن الاتجاهات المادية والاجتماعية، وذلك لدعوتهم إلى تأسيس نظرة علمية للكون، وإقامة مجتمع علمى أو دولة علمية، تصلح من سيرنا الأعرج، ومن نظرتنا العوراء، لقد حمل هذه الدعوة، منذ القرن الماضى شبلى شميل وفرح انطوان ويعقوب صروف ونقولا حداد وولى الدين يكن، وفى هذا القرن: إسماعيل مظهر، سلامة موسى، وزكى نجيب محمود، فؤاد زكريا ولكننا ما نكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التى حملها هؤلاء المفكرين، ولا سيما أصالتها، بالنظر إلى هذه الدعوة المعاصرة، بإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها فى تراثنا الفلسفى القديم، ولا نحتاج إلى نقل عن التراث الغربى الذى هو ذاته فى هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم.

لكن لا يمضى كثيرا من الوقت حتى يفيق حنفى من ذهوله ويتذكر أصالته فينقلب الشاء إلى ذم، وليتعرض إلى التهشيم والتجريح، بعد النفخ بالإطراء والمديح ولتنقلب الأصالة إلى نفى مطلق «تخاطر هذه الفئة بالوقوع فى التقليد وباستعادة تجارب سابقة، وبالوقوع فى العمومية، ونسيان الخصوصية، وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للواقع بالإضافة إلى التبعية الفكرية، التى قد تصل أيضا إلى حد العمالة، وذلك لصدور التجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهى فى الغالب لبيئة أوروبية، سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية، أم النظم الاشتراكية وذلك أن أكثرية هذه الفئة ترتبطه بأوروبا، أوشاح ثقافية أو دينية، فقد تربت فى مدارس غربية خاصة دينية، أم علمانية، كما نشأت فى الغرب وتكونت ثقافيا فيه، ونظن بأن التراث القديم تراث إسلامى، لا يرتبطون به دينيا أو ثقافيا، فمعظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثل: سلامة موسى وشبلى شميل وفرح انطوان ويعقوب صروف ونقولا حداد ولويس عوض ووليم سليمان ومراد وهبة وأقلهم من المسلمين مثل إسماعيل مظهر.

تستمر رقصة التناقضات هكذا لدى حنفى، وهذا التناقض مبرر لأن الخلفية الفكرية لدى صاحب من العقيدة إلى الثورة مبنية على تناقض ما بين الأصالة وبين المعاصرة، وبالتالي رمت بشباكها على السلفية الدينية التى اتخذت من الأصالة شعارا لها، والتشبث

بالحذر حفاظا على الهوية، فالمستقبل الآتى، ما هو إلا صورة الماضى، لذا يستعيد السلفى الصراع الأيديولوجى، الذى كان سائدا فى الماضى لينخرط فيه، فالسلفية الدينية تنبع فى قراءتها من رؤية دينية للتاريخ، والتاريخ بالنسبة لها يمتد وينبسط فى الوجدان، ويشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات، وتأكيداتها، لو ما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحى العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

على هذا الأساس فإن الفكر العربى الحديث والمعاصر من خلال قراءتنا لفكر حسن حنفى، وانطلاقا من مفهومه للأصالة والمعاصرة، يمكننا القول: بأن هذا الفكر يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث محكومة بالسلفية، التى تنزه الماضى وتقده وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، فهذه حالة التيار الدينى، وينطبق هذا الوضع على باقى التيارات الأخرى، لكل منها سلف يستند إليه، ويلوذ به، من هذا المنطلق باستطاعتنا أن نحكم على مشروع حسن حنفى لإعادة كتابة التراث، أنه الفعل الذهنى التلقائى الذى يفتش عن الحلول المتكاملة، لجميع المشاكل المستمدة من أصل، لتحقيق التفسير والتحول، أى التغلب على الانحطاط ومحاكاة الإبداعات الحديثة، ومثل هذا التغيير يتطلب الثورة على الوعى القائم وعلىبنى التقليدية المسيطرة، وسواء تعلق الأمر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال محمد عبده أو رشيد رضا، أو بالمحدثين فإن تغيير هذا الوعى من وعى تقليدى وخرافى إلى وعى عقلى وعلمى هو طريق التطور، وهو دليل العمل الإيجابى لكل تغيير منشود، وأن بقاء التغيير العقلى المنهجى هو المسئول الأول عن بقاء التقدم فى العالم العربى وعالمنا المتفق على تسميته بالثالث، فالشرط الأول للتقدم هو عقل الإنسان الواعى لتخلفه وتقدم غيره، هو الذى يندفع فى طريق التقدم.

نجد أنفسنا أمام المعاصرة أو العصرية، والسؤال الذى طرحه معن زيادة متسائلا: عن ماهية الإنسان المحدث أو العصرى، وما الذى يجعله كذلك؟ وللإجابة عليه قال: لا يوجد تعريف جامع مانع - كما يقول المنطقة - للإنسان العصرى أو المحدث فإن هناك بعض الخصائص التى يتصف بها هذا الإنسان، والتى هى حصيلة التطور الإنسانى منذ بدأ الإنسان مسيرته الحضارية. هذه الخصائص تتراوح بين القبول الكامل والقبول الجزئى من الباحثين



الاجتماعيين وفلاسفة التاريخ والمشتغلين بموضوع التحديث والمفكرين، والدارسين بشكل عام. إنها خصائص مشتركة بين أفراد قد ينتمون إلى مجتمعات مختلفة، بعضها صناعية، بعضها فوق صناعية وبعضها نامية إلا أنهم يتصفون بالحدثة والعصرية، وتهيمن على هذه الخصائص النزعة العقلانية، ويسودها التفكير العلمى التى لا يعنى الابتعاد عن الإيمان الدينى بل بالابتعاد عن الخرافة.

هكذا ظهرت الأفكار المتنورة والداعية إلى العلم والأخذ به، كأصل التقدم والنهضة والمدنية، ونقد الفكر المشدود إلى عالم الخرافة والأساطير والتصور الغيبى الدينى والتوجه إلى التراث بالنقد، والتوقف عند الخصوصية، والتغنى بالآلة والتقنية وقوى الإنتاج، والدعوة إلى عالم الصناعة، المنتج للعقلية العلمية، والتى هى النقيض والبديل عن عالم الأسطورة، ومواجهة التسلط الدينى بعلمانية بديلة، لكن هل باستطاعتنا دراسة التراث بمعزل عن مشاكل المجتمع والتاريخ، وقراءة العقل والعقلانية بعيدا عن سياقها الثقافى ودراسة الدين بعيدا عن الصراع الاجتماعى؟

قضية إلغاء التاريخ من خلال القفز فوق الواقع، يكمن فى مسألة اكتشاف التراث على النحو الذى عاجلناه طيلة صفحات هذا البحث الذى يحمل عنوان مشروع حنفى بين الأصالة والمعاصرة، إن الإصلاحية الإسلامية فى لعبة الأصل والمقدس مثلا الدعوة إلى اعتبار التجديد الفقهى، مجرد وسيلة إثبات النص عند تغيير الواقع، إلى عدم التسليم بجوهرية التحول، وذلك من خلال التمسك بالأصل حكما ثابتا، يتمتع بالاستمرارية، وما الوقائع والأحداث سوى شئون زائلة متحولة، تاريخية محض ولا توازى شيئا أمام ثبات الأصل، أننا أمام مسألة إلغاء للتاريخ ولواقع اليوم، أو لجزء من التاريخ ومن واقع اليوم وذلك ليصب فى صالح ذاتية ثقافية تنبع من أصل.

فى هذا الإلغاء تغيب للواقع، وفى تغيب الواقع، خطورة، تتمثل فى أن تبقى الأصالة، وأن يبقى الواقع الراهن فى منأى عن النظر، وبعيدا عن الفعل، المحرم على الجميع عدا أصحاب السلطان، وبهذا يصبح الفعل السياسى مستجيبا لرغبات وأهواء السلطان. واللافت للنظر فى هذا المجال، المنزلق الخطير الذى يقع فيه مفكرنا حنفى؛ أعنى تلك القسمة الثنائية الصارمة للتراث الإسلامى إلى تراث تدين به الدولة - وهو تراث يعانى

من الجمود والتحجر ويستغل الإسلام فى الغالب وتراث عبر عنه الخارجون على الدولة العربية الإسلامية من خوارج وشيعة ومعتزلة وسواهم وبنظره يمثل هؤلاء التيار العقلانى المجدد.

هذا وقد توقف الكثير من الباحثين، فى وقتنا الحاضر أمام هذه القضية، من أمثال أدونيس فى كتابه «الثابت والمتحول» ولا داع إلى القول أن تقصى تاريخ التراث العربى الإسلامى، يظهر لنا أحيانا تداخلاً وصراعاً بين التيار المحافظ والتيار المجدد، ويبين لنا أن جملة التيار المجدد ليسوا بالضرورة الخارجين على ما يسميه د. حنفى «الفكر الرسمى للدولة السنية، (كالمعتزلة وسواهم)». وأن مسألة النقل والعقل، واكبت التفكير الإسلامى زمننا طويلاً وأسهمت فيها تيارات ومذاهب متعددة، والحق أن إشراق النزعات المجددة أو انطفائها عبر التاريخ العربى الإسلامى، كان يسير جنباً إلى جنب مع ازدهار المجتمع العربى الإسلامى وانحطاطه. ويفتقر زعمه إلى الدقة عندما نقول: إن فهم الدين المختلف هو وحده الذى أفرز تخلف الحضارة العربية. والعكس صحيح إلى حد بعيد، وقد يكون قولنا بالعلاقة المتبادلة بين الجانبين، أقرب إلى الصحة، ومثل هذه العلاقة قد تكون المسؤولة عن التخلف فى فهم الدين وتخلف الحضارة العربية - الإسلامية، ومهما يكن الأمر، فإن حنفى غاب عن باله فارق، ألا وهو وبحسب اعتقادنا: استغلال بعض الحكام للدين وتشويه مقاصده تمكيناً لحكمهم، وبين القول بأن الفكر الإسلامى الذى حاولت الدولة العربية الإسلامية أن تمسك بأصوله وتحافظ عليه (وأن صرفته أحيانا عن مواضعه وزيفت بعض مقاصده). أنه فكر تقليدى، يتسم بالمحافظة والجمود، تابع يفتقر إلى الإبداع، فيما إذا صح ذلك، لتوقف أى نشاط يقوم به حنفى أو غيره من دعاة العودة إلى أصول التراث العربى - الإسلامى، وذلك بهدف قراءتها من جديد، حتى الأصول نفسها هى موضوعه فى ققص الاتهام، إنما واقع الأمر أن أصابع الاتهام، ينبغى أن تتوجه إلى التفسير البعيد عن الحقيقة والناقض لأصول التراث العربى - الإسلامى، وفى هذا المجال يبرز دور السلطات الهادف وتأدية دوره فى التقصير المقصود والعاذف. عن إعادة فهمها فى ضوء تغير الزمان وتبدل الأحوال والحاجات، وإنما التهمة لا تقع على الأصول ذاتها، والانزلاق من الموقف الأول إلى الموقف الثانى انزلاق محتمل وبشكل دائم. ولعل هذا ما وقع فيه بعض دعاة تجديد التراث، وقد يكون غالباً حسن نية.

واقع الأمر أن هناك إشكالية العقل والهوى، والعلاقة الناشئة بين المثقف وبين السلطة السياسية القائمة، هذا العلاقة تتجلى يوميا بصعوبة المصالحة ما بين الإرادة المجردة في الفعل وبين الفاعل الحقيقي الذي بيده قرار الحل والربط، عنيت بذلك السلطة والسلطات تعدد. منها السياسية والدينية، وبمنظرة نقدية إلى من ييدهم سلطة النقد، نجد أن هؤلاء مصابين بمرض التوفيقية، وبات الخطاب يعاني بدوره من التوفيقية، وقد أعمته الذاتية الثقافية التي يعتمد عليها وخطاب الأصالة في هذا المجال شأن مستمر، فلا داع لنظرة اجتماعية أو حتى تاريخية بالمعنى العقلي والجدي، بل كل ما في الأمر يمكن الاكتفاء بما هو ضروري من الإصلاح الاجتماعي القائم على المصالحة بين التشريعات وبين الأوضاع المحلية مع متطلبات انخراط الدولة العربية في دورة الاقتصاد العالمي أي إقامة التحديث بمعناه المبتدل.

على ذلك «يتراجع العقل في خطاب الأصالة والخطاب التوفيقى أمام الفعل الوحشى المباشر، فلهذا الخطاب شرط سياسى، إذ إن الأصالة صفة اليوم وغيبة باسم الأمس أو باسم العمق نتيجة كبرى لمصلحة من هو قادر على تدعيم الادعاء يتمثل الأصل (الأمس أو العمق)» دعما سلطانياً مباشراً.

ويبدو هذا في العلاقة ما بين الدولة وبين المجتمع، وعلى كل هناك علاقة قائمة تتسم بالهيمنة تفتقر إلى العقلية، بعيدة عن النظر وبذلك مفتحة للعمل الوحشى كما يعبر العظمة. في مجتمعاتنا المعاصرة هناك من القطاعات الكثيرة اختارت الأصالة التراثية والسلفية عنواناً لهوية ثقافية لمواجهة الدولة القائمة على القهر والاستبداد، وبالتالي هي (الدولة) مسؤولة عن التمزق الاجتماعي الذي طال البنى المدنية التقليدية وتناغم ذلك مع نمو برجوازية رثة ذات أصول ريفية، وتلاحم الاثنان في دعوة سياسية واجتماعية إسلامية، بأشكال متنوعة، واتجاهات مختلفة وتصالحا على رفض الحداثة كنقيض للأصالة، والثمن الذى نالته تلك القطاعات إعادة إنتاج نفسها بمعزل عن الدولة، وتغليب هويتها الثقافية المستحدثة والمستأنفة على واقعها الاجتماعى - الاقتصادى، والذى بات يفتقر إلى الأسس البنيوية كأساس فى عملية الإنتاج والتوزيع وإعادة إنتاج العمل باتت الدولة الوطنية بأمس الحاجة إلى استيعاب قوى بشرية أهملت سابقا بعد أن تراجعت عن مهام التحرر الوطنى، وبعد انغماس أفراد حملوا النزعة التوفيقية فى بنية الدولة فباتت المؤسسات قائمة على العلاقات المساندة. فى هذا الحيز بين الدولة وبين قطاعات المجتمع، يبرز المثقف النهضوى صاحب الأصالة والمصاب بداء التوفيقية من جهة أو صاحب الأصالة الدينية من جهة أخرى

ليتناغم معهما بعض المثقفين من حاملى التوفيق، والعودة إلى الوراء، إلى الأصول والهويات، وبات وهم التقدم دون تحول هو الصفة الغالية فى فكر هؤلاء، ويعود بنا المفهوم الأصولى الدينى، إلى زمن الأسطورة والأقرب لها فى جميع الحركات الدينية ولدى الشعوب البدائية، وفى هذا الإطار يقول محمد أركون: «إن التراث الحى لن ينجو وهو فى الواقع لم ينجح - من الاستخدامات الأيديولوجية للجماعات السوسيولوجية المتخصصة على السلطة، والتملك والأرزاق، إن هذه المجابهة، بين معنى تعالى كل فعل بشرى ومعنى تاريخيته، ما بين التصور والواقع، ما بين الأسطورة والتاريخ، لم تظهر بعد فى الوعى الإسلامى ولم تعرف بصفتها مشكلة محورية، تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية».

ولا يغيب عن بالنا، أن مفهوم الأصالة وانفتاحه على المعاصرة، التى تستدعيها القوى التى تتداوله، هو بذلك مفهوم يتمتع بقيمة تبادلية، تتوج بذلك الإجماع الحاصل فى عالمنا العربى بعد هزيمة (١٩٦٧). فى هذا التوافق الهدنة، يلتزم العقد حول «الأمة» و «الأصالة» من قبل جميع الأنظمة دون استثناء، وما كان ليتم هذا الإجماع، لولا توفر المناخ الضامن له من نظام عالمى جديد، بعد التطورات التى حصلت بتراجع النظام الشيوعى وتفككه إلى أنظمة عرقية بدأت تعاني من التخلف السياسى والاقتصادى والاجتماعى، هذا وكان حنفى قد تنبأ بحصول ذلك، وفق مشروع النهضوى الذى سيؤول إلى عودة العالم الإسلامى كقوة بديلة للعالم الغربى، ذلك على صورة طائر يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من الاتحاد السوفياتى (سابقا) بجمهورياته الإسلامية مروراً بأفغانستان ودول أفريقيا الإسلامية، والذى سيعيد الدول القومية وما فوق القومية فى كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتى (سابقا) وبنجلادش وإيران وباكستان وإندونيسيا والملايو والفلبين وتركيا، إلى كل الدائرة الكبرى، التى يمثلها العالم الإسلامى من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا بملاينه التى تناهز خمسمائة مليون نسمة، وهى مجرد أطراف بالنسبة إلى المركز مصر كنز الإسلام وكعبة المسلمين.

هذا ونعود إلى الهدنة القائمة بين الأنظمة حالياً فى عالمنا العربى، مثل هذه الهدنة لا تقتصر على استقبال أصالة توفيقية، ولا قامت فقط على انتشار خطاب الأصالة الأصولية عن طريق أجهزة الإعلام وأنظمة التربية، والمشاريع النهضوية، التابعة إلى الأنظمة السياسية الاستبدادية، وكانت مشروطة بها، بل يمكن القول: إن ديمومتها مشروطة ببقاء أنظمة كهذه، ومدعومة حالياً من النظام العالمى الجديد.

لكن واقع الأمر أنه مهما قيل عن العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، تبقى فى حدود المسألة النظرية إذا لم تخضع ما دار ويدور حول هذه القضية إلى أرض الواقع، والانكباب لمعرفة كيفية التعامل معه، وبخاصة نحن اليوم فى عالمنا العربى نشهد صعود التيار الدينى خطاباً وممارسة، وهو صعود يثير إشكاليات ومخاوف لدى أهل «المجتمع المدنى (على حد تعبير رضوان السيد) من أتباع الدينى ومن العلمانيين على حد سواء».

ومن البديهى أن تبرز هموم من قبل التيارات العلمانية والاتجاهات الليبرالية، على أن هموم غير المسلمين وهواجسهم من الظواهر المستجدة للإسلام السياسى والأصولى والحربى... إلخ. أكبر وأشد حذراً، وجدية فى التعاطى معها لذا وجد رضوان السيد فى ردود الفعل من قبل المثقفين وعلماء السياسة والاجتماع فى الوطن العربى والعالم الإسلامى، والتي تمثلت بالدعوة إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، لا تأتى فى باب فهم أسباب هذا الصعود الدينى، إنما تدخل فى باب نقد المجتمع وعجزه عن الدخول فى العصر والحداثة، بسبب تخلفه وبدائيته وتشوهات بنيوية فى اجتماعنا وإنساننا. ويتابع د. السيد القول وقد بدأ ذلك أواخر الستينات بالحملة على ميثاقية الجماهير وفيزاقتها من جانب اليساريين. وتتابعت الحملة حتى اليوم من أطراف شتى من المثقفين العرب العلمانيين منهم والإسلاميين، توزعت الدعوات من قبل الطرفين، فالاتجاه اليسارى العلمانى دعا إلى الدخول فى العصر بقيمة الليبرالية والديمقراطية، بينما الاتجاه الإسلامى طالب بالعودة إلى الإسلام، وتطبيق الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية، وكما جاء فى المشروع الكبير للدكتور حسن حنفى.

وفق هذا التوجه يقع مشروع استاذنا حسن حنفى، وفى الوقت ذاته نشأت فى مجتمعنا إشكالية الأصالة والمعاصرة، لتبدأ معها معركة فكرية أسالت انهاراً من المداد، بذلت من قبل أصحاب الاتجاهات الفكرية المتنوعة فى فكرنا المعاصر، ولو القينا نظرة ميدانية على ساحة الصراع لوجدنا أن الإسلاميين تقدموا خطوات على التحديثيين بالاتجاه بعد الحملات على الجاهلية الداخلية وامتداداتها الخارجية، إلى نقد الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، ويرجع ذلك إلى الاستجابة الجماهيرية التى لاقوها والتي تعود بالقطع إلى اكتشافهم مكن «الداء» فى الانسحاق الاجتماعى والسياسى الذى تعانيه مجتمعاتنا وإنساننا، أنهم وهم يتقنون «لا إسلامية الدولة المعاصرة على أرضنا، يريدون الوصول إلى السلطة من أجل «فرض» ما يعثرونه الحل الأمثل لمشكلاتنا كلها. من هنا كان استنتاجنا أن الطرفين إنما يمارسان نقد



المجتمع «أو إدانته» وليس «فهم» المشكلات التي تحاصر مجتماعتنا إننى أرى أن تلمس أسباب الصعود الجماهيرى الإسلامى إنما يبدأ من هذه النقطة بالذات.

فى هذا الاتجاه يؤكد صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، أحقية الحكم للشرعية الإسلامية، إذ ليس هناك مجال للدين، ومجال آخر للدولة، فالدين نظام الدولة ويتحدث عن لغة التغيير والانقلابات، ويذكر حاكمية الله واستغلال الوصول إلى السلطة، وكل ذلك يتم على حساب الإنسان، وهذا ما عبر عنه بالحرف تتولد العقلية الانقلابية وتغيير المجتمعات فى النموذج التراثى عن طريق الصفوة، الطليعة المؤسسة، الجيل القرآنى الجديد، القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوى البغى والعدوان والدفاع عن حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر.

كانت هذه وجهة نظر السلفية الحديثة فى حل مشكلتنا، ولنر وجهة نظر ثانية تمثل التيار الحديث الثورى الاشتراكى: يعتمد الصراع الطبقي منطقاً للتغيير... وهو الصراع الأيديولوجى الذى تمارسه الطبقة العاملة بهدف تحرير حلفائها الطبقيين، وتحرير نفسها أيضاً من سيطرة الأيديولوجية البرجوازية المسيطرة. هذا التحديد من منطلق ماركسى لينينى، فعندما يحدد موقفه لا يأخذ بعين الاعتبار، الأساس القومى، وإنما على أساس طبقي، كما رأينا، وفى هذا المجال يقول حسين مروة «المحتوى الديمقراطى الكامن فى كل تراث روحى قومى والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطى الأسمى للثقافة المعاصرة الذى هو انعكاس حقيقى للمحتوى الديمقراطى الأسمى لثورات التحرر الوطنى المعاصرة وللثورة الاشتراكية التى أصبحت طابع عصرنا».

بعد الإطلاع على موقفين متناقضين من قضية التعامل مع التراث، يتبادر إلى ذهننا السؤال أين أصبح الصراع الآن؟ ولصالح من تجرى الأمور؟ وهذا ما لاحظته د. رضوان السيد بقوله: إن تلمس الصعود الإسلامى يبدأ من نقطة الاستجابة الجماهيرية الملحوظة لدعوات الحل الإسلامى الشامل، إذ أن... الدين فى تاريخنا الوسيط والحديث لم يحتل أبدا هذه المساحة التى يحتلها اليوم فى الوعى والمجال، أن الناس يعطون الدين والمقدس اليوم وظائف ما كانت له... إنما الذى يفرق بين الشيوعية والنظم الاجتماعية والسياسية الأخرى هو مجالات الدين والسياسى فى كل منها. وفى المجال الإسلامى بالذات، ما كانت هناك مؤسسة سياسية اجتماعية، واحدة تمارس الدين والسياسة. ويستعرض فترات

متلاحقة متباعدة من التاريخ الإسلامى، لم يمارس فيها الفقهاء أو رجال الدين السلطة السياسية، إنما كان دور الفقيه الدعوة إلى طاعة السلطان ولو كان جائراً، فى حين أتيحت الفرصة للفقهاء أكثر من مرة لاستلام السلطة ولم يفعلوا ذلك (أيام العثمانيين، ابن تيمية عندما تزعم عامية دمشق)، أما اليوم فنجد تصاعداً لدور الدين فى العالم الإسلامى، كما فى إيران وتصاعداً للتيارات الأصولية، وذلك على قاعدة فشل الدولة الحديثة المعاصرة فى الوطن العربى والعالم الإسلامى، وكما يلاحظ الدكتور رضوان السيد: «فليست هناك حقبة فى تاريخنا القديم، والحديث عجزت فيها السلطات السياسية عن القيام بوظائفها مثل هذه الحقبة... ومع ذلك تحول السلطة نفسها إلى «مقدس»، لا يجوز المساس به، فيواجهها الجمهور بمقدسه الحافظ لوجوده وهويته وكرامته وإنسانيته، فليس الأمر «أمرت خلف من جانب الجمهور، الجأه أو يلجئه إلى «البدائى، الدينى، كما أن الدينى ينحشر فى تحوله إلى «مشروع سياسى» ليس من طبيعته، فالدينى مطلق وشعائرى، والسياسى نسبى ومتغير وذو طبيعة مساومة. ولا يستطيع الدينى أن يتنازل للمساومة والتفاوض والتوافق، كما أن السياسى لا يستطيع التحول إلى «مطلق» و «مقدس» ولذا يعمل كلا الطرفين فى الدولة العربية المعاصرة اليوم بطريقة معكوسة، يطمح السياسى إلى أن يصبح ديناً، ويطمح الدينى أن يصبح سياسياً، وعلة ذلك... فشل الدولة العربية فى القيام بوظائفها السياسية، وتهدد المجتمع ومقدسه كنتيجة لذلك، وهذه ظروف استثنائية جداً لا يمكن القياس عليها أو الاستناد إليها لفهم آليات اشتغال الدينى والسياسى فى تاريخنا. وسط هذا الكلام عن السياسى والدينى، الأصيل والمعاصر، والمشاريع الإحيائية والنهضوية، ترى أين تقف الديمقراطية؟ والتى هى ضرورة ملحة بين الأصالة ومشاريع التحديث والنهوض بالتراث، فالتراث يتم فى ضوء العقل وللإفصاح عنه وتعميمه يتطلب شروطاً سياسية على رأسها مسألة الديمقراطية تسمح بالتغيير عن تعدد الأصول، ومثل هذه التعددية موجودة فى الذات وفى الأصل، الديمقراطية هى أساس الإظهار بأن التعدد والكثرة والانقطاع ليست بالأمور السيئة، إنما هى نتاج عمل العقل والمجتمع وعلى قاعدة التسليح بالتعدد، وبخصوصية الكثرة والخلاف، تبرز مسألة النظر إلى النهوض والتطور والتمدن على أنها قضايا لا حياة لها، الا تتظافر المصالح الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وسط زمانية حاوية تجمع عناصرها البشرية فى كتلة تاريخية، وهذه الأخيرة وإن كانت صورة المصلحة العامة ووسيلتها التاريخية غير أنها ليست بالضرورة كافلة لتوازن عناصرها. إنما فى النهاية وصول

صراع سياسى واجتماعى وثقافى وأيديولوجى مرهونة نتائجه بوجود الديمقراطية إزاء هذا التقدم المنشود سيزول الحجاب عن الذات وتظهر جوهرها وتاريخيتها بأنها تنتمى إلى حاضرها التاريخى وليس الأصالة، وبمثل هذه الرؤية يتعافى التراث الذى هو عبارة عنبنى الاجتماعية والسلطوية والعادات الذهنية والتربوية وغيرها التى تعطل الرقى، واعتقد أن هذا رأى قد ينال الإجماع، ويشكل ردا على الذين يشيعون بأن التراث أصبح فى غياهب التاريخ، كما الحال مع المعتزلة وابن رشد وابن خلدون، والتراث بنظر هؤلاء، بات قطعة فنية أو مخطوطة بحاجة إلى من يحققها، أو قداسة نعتف بقداستها.

### منهج وأدلة الوحي

سبق وقررنا أن جوهر المشروع الحنفى، يقوم على العودة إلى الذات، إلى تأصيل الوحي ولا مانع فى البداية من الاستعانة بالظواهر العلمية لتفسير الدين، وفق التطور الحاصل، بعد إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحي، وبالتالي تحويل الوحي، انطلاقا من «منهج محكم»، وهذا يتطلب العودة إلى منابع الغيب، والعز المفقود والقضية لا تتطلب سوى تذكر ما كان عليه السلف الصالح، وذلك بنفض الغبار المتراكم على التراث، وصولا إلى كتابة التراث من جديد، ولا تناقض بين الحاضر والماضى، سوى القليل من الأصالة والقليل من الأمانة والتواصل وتجاوز بعض العقبات، لبلوغ عقيدة ثورية، تفوق نظريات العصر الحديث ولا مشكلة فى ذلك أنها موجودة فى رحم التراث، والطريق إلى ذلك ممهدة خالية من العثرات، يكفى فى هذا المجال جلاء العناصر المادية فى التراث وتسليط الضوء على الجانب المضى منه، وبهذا تتم المصالحة بين الغيب والواقع:

وهكذا نجد الدكتور حنفى، فى البداية يستعين بالظواهر العلمية لتفسير الدين، وفق التطور الحاصل وبالتفاف حاد، يعود ويطلب إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحي، وتطرح بهذا قضية التراث، أو حضور التراث كمفهوم نهضوى فى المعتك الأيديولوجى العربى المعاصر الذى يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية داخل الوعى العربى الراهن ومثل هذا الموقف لا يخلو من التناقض، بين تمثل حضوره الأيديولوجى على الوعى العربى وانغماس هذا الأخير فيه وبين بعده الموضوعى التاريخى فى اللحظة المعاصرة التى يحلم الوعى هذا بالانخراط الواعى فيها، يعنى هذا أنه تراث غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.

هذا ويعيب الدكتور حنفى على السلفيين الذين سبقوه خطايبتهم، والذين ينتمون إلى مشاهير التراث الفقهي القديم، وهذا ليس غريبا لأنه يريد أن يتعامل مع هؤلاء من موقع الفقيه كما عرف نفسه، بأنه رجل فقه من أمثال: (ابن حنبل وابن تيمية والأفغانى ورشيد رضا)، وينفى عن ابن حنبل، صفة التجديد، متسائلا: كيف يكون هذا الفقيه مجددا والمعروف عنه أنه الأمين على النص والسنة؟ رغم ذلك خوفا من أن يستبدل الناس الحضارة بالوحي ولم يسلم ابن تيمية من النقد، إذ ذمه لأنه قدم النقل على العقل، واكتشفه بأنه ليس بالحارس المدافع عن التراث، عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية وعن النص ضد تفعيله وتفسيره وتأويله.

ولم يتوقف د. حنفى عند أقطاب السلفية في العصور القديمة، إنما طال بالنقد عصر النهضة أمثال: محمد عبده الذى مدحه في البداية، وتوجه بالشناء على رسالته في التوحيد فتلك الرسالة برأيه مثلت فترة الانتقال من عقائد الإيمان إلى أيديولوجية الثورة وهى الفترة التى بدأت منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، من أصل إحياء التراث الاعتزالى والتركيز على حرية العقل، واستقلال الإرادة، ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه حتى يعى المسلمون نهضتهم ازدهارا، ثم انهيارا ثم نهضة، هذا المدح سرعان ما انقلب إلى ذم، فعاد ليسبغ السلفية عليها، كونها لا تجد فى التاريخ إلا روح الثورة وهدأت فيه روح الأفغانى، وتحولت فيه الثورة الإسلامية إلى نمط سلفى وانتهت حركة الإصلاح الدينى إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية وفى نقد مشترك إلى كل من رشيد رضا وحسن البنا، وجد فى هذا الأخير أنه أسهم مع الأول على قدم المساواة فى تجميد حركة الإصلاح الدينى وإعادة إحياء السلفية الحنبلية، وما قاله بالحرف: «حركات الإصلاح الدينى انتهت على يد رشيد رضا وحسن البنا وعادت للسلفية الأولى».

لقد اقر حسن حنفى، بأن السلفيين، قد أصابوا من حيث الجوهر، أو بدورهم أقروا بأولوية الوحي على التاريخ، ولكن المشكلة معهم، تكمن فى سيادة العاطفة والانفعال فى أعمالهم الفكرية، فهى تصدر عن حماس وغيرة، تفتقر إلى الوضوح النظرى، تسودها النزعة الخطابية وتتمظهر فى مناهج متنوعة مختلفة، خطابية، تعوزها المنهجية المحكمة، التى تركز إلى قواعد وأصول، لذا فإن صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، قرر أن يملأ الفراغ ويقفز فوق النقص الحاصل فى المشروع السلفى وذلك بإيجاد منهج يرتكز على دعائم فلسفية متينة.

ومنذ البداية رفض المناهج وطرق المعرفة العلمية، وأن الوحي طريق المعرفة، وألقى بثقله على «العقل» بعد أن شكل ضماناً ليقظته، وأن الدين ينبغي بوطأته على التراث، بعد أن كان خاض مثاليته ومهما يكن فإن كل من العقل والدين لم يستطيعا، أن يتخذا موقفاً، نقدياً، جذرياً من النقل وأيضاً الموروث، وأن التراث العربى الإسلامى هو تراث ماهوى، ظاهرة مثالية، نشأت من مصدر قبلى هو الوحي، هو فوق المناهج العلمية التى تتجاهل مثالية موضوعاته وترمى موضوعه بـ «النعرة العلمية، إلى تدنيته بدراسته، كظاهرة مادية خالصة ويارجاعه إلى «الإبداع الشخصى أو الأثر الخارجى وبرده إلى الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية، بشكل يجعل الظاهرة التراثية تفقد طابعها المثالى وتتقطع عن أصلها فى الوحي».

يمضى الدكتور حنفى على هدى حدسه وهو الذى قال: ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية وأنا استمع إلى ضربات قلبى وأنصت إلى حديث نفسى، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والإبداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه فى نفسى... تكويننا هكذا فى مجتمع تراثى، لم نعش بعد عصر النهضة بالمعنى الأوروبى، أى التحول فى نظرية المعرفة، وذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتى من الماضى ولكنها تأتى من العقل ومن الطبيعة ومن الحس... وينتقل للحديث عن نفسه يقول: كأن أحدا كان يتزع من نفسى انتزاعاً وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق إلى كل من يتغير فيتحرك فيبدع شيئاً جديداً، وقول أحد الأساتذة: وهذا برجسون، عرفت أننى إقبال وبرجسون، وما أن سمعت عن القصصية وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل فى النهاية.

قبل متابعة قضية الحدس لدى مثل اليسار الإسلامى، أجد من الفائدة أن أتوقف عند صلة التيارات الإسلامية بالفكر الأوروبى المعاصر، وهذا الأمر توقف عنده صادق جلال العظم فى مولفه «دفاعاً عن المادية التاريخية» إذ لاحظ أن المودودى لم يكتف بإدانة التاريخ الإسلامى وتكفيره، بل تعدى ذلك إلى إدانة جاهلية الشرك اليونانية القديمة، أنه لاهوت هايدجر الارتدادى معكوساً، مصدر الوحي الأول فى لاهوت هايدجر، يتحول إلى جاهلية الشرك الأولى فى لاهوت المودودى... ويرجع العظم، وذلك بعد الدراسة المتأنية، لهذه المسألة، سوف نبين أن الأسماء الأبرز فى هذا الاتجاه الإسلامى المعاصر، استعارت الكثير من مقولات وطروحات التيارات الفكرية الغربية فى القرن العشرين، ذات النزعات الدينية



واللاهوتية والصوفية، ثم قامت بقلبها فى خدمة اللاهوت الاحيائي المحلى ويضيف: بأن هناك تأثيرات أيضا للفلسفة الحيوية الألمانية وهنرى برجسون والفينومولوجيا والوجودية عموما، وهذا ما يؤكد حنفى بنفسه أويقول: فعرفت أننى إقبال وبرجسون.

وهكذا تظهر لنا المعرفة عند حنفى بأنها مسألة تنبع من ذاته، وهى جريا على عادة الفلاسفة والمتصوفة، إشراق صوفى، مكتوب لفرد ما، وهذا الفرد منحه العناية الإلهية إمكانية رؤية الحقيقة، وبالتالي مقدرته على تغيير الواقع، وكأن التاريخ حمله وزر الزمان، وأخذ على عاتقه هذه المهمة، أننا نحس فى مثل هذا الكلام نفس برجسون الذى تكلم عن التطابق بين فعل المعرفة وخلق الواقع، وهذا ما لمسناه، عندما يتحدث بلغة النبى، والمفكر الذى استطاع أن يعى تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم، هى مهمة ورائدة... هو النبى بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذى يغير حالهم من حال إلى حال.

إن الفكر فى رأى أستاذنا حنفى، هو القادر على تغيير الواقع، وهناك مسئولية كبيرة ملقاة على كاهل المفكر فى هذا المضمار، لأن الفكر قد انكشف له، وبات مسئولا عن نقل الرسالة الحقيقية الكفيلة بتغيير الواقع الراهن، لكى يكون أمينا، وينفذ منطوق الرسالة - بجوهرها، ومفكرنا يلح إلحاحا مستمرا على هذه النقطة، ولا يقف عند هذا الحد، كونها، تمثل حلقة مركزية فى البناء الفلسفى الحنفى، ومشروعه العملاق ولأنها أيضا تصب فى إطار هدفين يلزمان تمثل اليسار الإسلامى:

الأول: تصليب ما يطمح إليه، بأنه، ليس مجرد مقولة نظرية، إنما يبلغ رسالة الحقيقة المطلقة، ويبدو دور المفكر نبويا، وفى هذا الزمن تكثر الإشارات، الخفية أو الصريحة مثل: «عصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله».

الثانى: التنبيه الذى يرافقه الإصرار فى التوكيد على أن مشروعه يتمتع بخصوصية وذاتية، نابعة من المحيط الحنفى، فمشروعه نتاج شعوره، فلا تبعية فيه لمستورد، منهجيته مستقاة من صميم التراث، بعيدة عن أى تأثير ثقافى غربى.

لذا وسيرا على قاعدة التأصيل الإسلامى وفق قواعد المعرفة، وحرصا على جوهرية فلسفية، تستند إلى مرتكزات «المعرفة الشعورية»، من هنا كانت دعوته إلى تبنى موقف تنويرى، يجذو جذو الهيجليين اليساريين وفلاسفة التنوير فى أبحاثهم حول الدين، التى

يمكن أن يأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم، بحيث نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية ونأخذ بدراسة «الدين كعلم إنسانى» أى كموضوع علم النفس الدينى ولعلم الاجتماع الدينى وعلم الاقتصاد الدينى، وعلم تاريخ الأديان المقارن، بهذا يولى صاحب من العقيدة إلى الثورة، علم النقد التاريخى للكتب المقدسة، أهمية كبرى وذلك من أجل إعادة النظر فى المصدر الإلهى للكتب المقدسة وبيان المصدر الإنسانى لهذه الكتب وتقويض الأسس التاريخية للاهوت العقائدى التبريرى. من أجل هذا تمس إلى «سبينوزا» وفضله على «ديكارت» لأنه يتفق معه على قاعدة المنهج الذى أخذ به «سبينوزا» ولذلك ترجم رسالته فى اللاهوت والسياسة وطبق منهج الشك الديكارتى تطبيقاً جذرياً فى المجالات التى استبعدتها «ديكارت»، من منهجه، أعنى مجالات الدين الرسمى والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بنى إسرائيل وبرأيه أن «سبينوزا» هو الرائد الحقيقى لفلسفة الأنوار وجذوتها العقلية والتاريخية إذا كان، يرى «أن البحث التاريخى للكتاب المقدس، يسبق الإيمان بألوهيته، فالبحث العلمى النقدي هو الضامن لصحة الكتاب، من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوى على الوحي الإلهى، وبالتالي يعارض «سبينوزا» وجهة النظر التقليدية المحافظة التى تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخى.

ومن منطلقات «سبينوزية» يتوجه بالمعارضة إلى «هيجل» - وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ - لمنهج النقد التاريخى للكتب المقدسة، ويضع هذا المعارضة فى خانة: «الجوانب المحافظة فى فكره»، عارض «هيجل» مناهج النقد التاريخى للكتب المقدسة، ورفض استعمالها، والاعتماد عليها، مع أنه يستشهد بالنصوص، لأنه يحسب أن النص الدينى يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمى، مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته، أو معرفة درجة هذه الصحة، وقد استطاع علم النقد التاريخى، ابتداء من القرن السابع عشر، عند «ريتشارد سيمون» و «سبينوزا» الوصول إلى نتائج حاسمة، فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس، ويفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخى، وليس على أساس عقائدى إيمانى، كما كان الحال فى كتب التاريخ التقليدى.

لقد توقف حنفى طويلاً أمام «هيجل» و «أونامونو» فأعجب بفكرته عن الوحي الحى، أو الوحي المعاش بالتجربة، فى مواجهة «الوحي المكتوب» وعن شهادة الروح قبالة شهادة

الكتاب وعبودية الحرف، يرى أن هذه الفكرة طريفة وصادقة، يخاطب التجربة الإنسانية، إلا أنها تقضى بتاتا على النقد التاريخي، الذى يقوم أساسا على دراسة النص ومعرفة مصدره وتتبع تطوره ونشأته وتخلط بين التصوف والعلم وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولى، ثم تأتى مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، بخاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما هو الحال فى الإنجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب.

هكذا أولى حنفى الشعور، أهمية كبيرة، فتبعه لدى معتنقيه ومستلهميه فى منطلقاتهم الفكرية، حرصا منه على تأصيل الإسلام معرفيا، انطلاقا من الوحي، وعلى ضوء المعرفة الشعورية، بشكل مجمل، ولم يغب عن باله الاستعانة بظواهرية هوسرل، لأنه يتعامل مع ماهيات وليس وقائع، إذ النص التاريخي سيخلى مكانه لنعت «ماهى» أو «مثالى»، فالتراث العربى الإسلامى يتميز بخاصة جوهرية، لا يتميز بها أى تراث أى أمة أو حضارة أخرى، فهو وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالى يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة. أنه تراث ماهوى يعطى موضوعات مثالية، والمثالية لا تقتصر على الوحي وحده، إنما هى صفة الفكر الإسلامى فى مجمله، والظواهر الإسلامية مثالية أيضا وليست مادية، أى أنها موضوعاته فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية.

إنه التراث الذى تحول موضوعه مع الباحث من أساسه المادى، كونه تاريخا أو حادثة أو واقعة أو فرقة، إلى أساسه الفكرى الشعورى، وعلى ضوء الفنونولوجيا وضع الحوادث خارج دائرة الاهتمام، وجعل روية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور وبهذا، تتحدد مهمة الشارح والشرح، بتحويل النص إلى نظرية خالصة فى العقل، بصرف النظر عن بيئته الأولى التى نشأ فيها، وبذلك يصبح واضحا بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، ويستأنف حنفى نزعتة الفنونولوجية، وذلك عندما يتحدث عن علاقة الفكر بالواقع، مغلبا الواقع على الفكر، فاعتبر أن الواقع مصدر كل فكر.

من أجل ذلك يتغير الوحي تبعا لتغير الواقع ودليله على ذلك، الناسخ والمنسوخ، ليدل على أن الفكر يتجدد طبقا لقدرات الواقع، لذا ليس الوحي خارج الزمان، ثابتا لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره، كما أفصح عن ذلك فى دراسات إسلامية.

لقد هدف حسن حنفى من هذه النظرية إلى أن تكون الحجر الأساس فى تجديد أصول الفقه، ذاتيا، بناء لمعرفة يقينية، تأتية بصورة مباشرة، وما عدا ذلك لا يدخل فى عداد اليقين، وهنا نراه يعمل وفق الحكمة الإشرافية القديمة «اعرف نفسك»، وهذه قد تختصر منهج المعرفة المنطلقة من الشعور. لأن خروج الإنسان، خارج الذات، يوقعه، فى الشك، والنسبية والوهم، لمواجهة كل هذا، ولضمان الوصول إلى اليقين، اليقين النابع من داخله، والظاهر له تلقائيا، يشترط وجود موضوع المعرفة، الضرورى أن يكون فكريا محضا ويتصف بالإطلاق، بعيدا عن المادية، ومن أجل ذلك يؤمن أتباع الحدس بالحقيقة الكلية، المتصفة بالاستمرارية الخالصة، والمختصة بمعان وماهيات، لها أسبقية مطلقة، وهنا نجد أن مفكرنا حنفى قد خلط «برجسون مع هوسرل» أن هذه المنطلقات، مسألة ملحة بالنسبة للمعرفة الشعورية، وهى تمثل حجر الأساس، من الزاوية الفلسفية، لتدعيم لاهوت الثورة والتغيير، وهذا ما يبرر استعانتة بـ «ظواهرية هوسرل» بهدف تأصيل الوحي الإسلامى، من منطلق المعرفة الحدسية التى توفر له مواجهة كل تشكيك معرفى بالوحي الإسلامى، عند حدود اعتقاده، لأجل ذلك توجه بالنقد فى كتابه التراث والتجديد، للمنهج التاريخى، وعلى مدى تسع صفحات، كما انتقد قرينه منهج الأثر والتأثير، فتوقف عند عامل البيئة، ضاربا عرض الحائط، بأن الأفكار تنبع من الشعور، ويتوقف عند الأشخاص، مع أن الأشخاص يحملون الأفكار، ولا يشكلون مصادر لها، ويجعل من الإنسان خالق الفكرة غافلا كون الوحي هو مصدر الفكرة، والفكر والتاريخ من طبيعتين مختلفتين. ألم يقل صاحب (من العقيدة إلى الثورة): الله هو التاريخ.

إن هذا الرفض الحاد للتاريخ، الغاية منه، عدم الإقرار بأية معرفة، عدا المعرفة الذاتية الكاملة، معرفة مايراه حنفى ماثلا فى وعيه بصورة مباشرة، وهذا هو مضمون الوحي الإسلامى، فمن له الجرأة على الوقوف فى وجهه وقت ذاك.

لكن المعرفة اليقينية بحاجة إلى المنهج، الذى يشكل عامل الضبط المحكم.. وهذا ما يجده عند «هوسرل» واضع أطر الظاهراتية، التى تلمسها من خلال المنهج الحنفى: هنا يتوجب علينا، أن نتوقف قليلا أمام المنهج الفينومينولوجى، بهدف المقارنة مع المنهج الحنفى: أن الهدف الذى يعلنه هوسرل من فلسفته هو إقامة دعامة مطلقة التعيين تقام على أساسها كل العلوم كافة، والفلسفة خاصة، وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلى هو «الرؤيا» أو حسب تعبيره هو «الوحي المانع الأسمى».

فالمفروض الاتجاه إلى الأشياء ذاتها، هذه هي القاعدة الأولى والأساسية في المنهج الفينومولوجى وكلمة شيء تعنى هنا «المعطى» أى ما نراه أمام وعينا. هذا المعطى يسمى «ظاهرة» لأنه يظهر أمام الواعى، ولا تدل كلمة «شيء» على أن هناك شيئا مجهولاً يوجد خلف الظاهرة أن فلسفة الفينومولوجيا لا تشغل نفسها بالبحث فى ذلك، أن المنهج الفينومولوجى يعالج مباشرة ما يأتى بين أيدى الوعى وفى متناوله، ألا وهو الموضوع، إذن يهدف المنهج الفينومولوجى إلى أن يكون منهجا موضوعيا. إن ما يهتم به مباشرة ليس هو الفكرة الذاتية، يعنى العودة الحاسمة إلى أولوية ميتافيزيقا الذات وابستمولوجيتها ومنطقها بدلا من العودة إلى الأشياء ذاتها، أى يقوم منهجها فى وصف الماهية، وطريقة سيرها تنحصر فى الإيضاح المتدرج، والذي يتطور درجة درجة بوسيلة الحدس العقلى للماهية، ويمتاز منهجها باليقين الكامل، وبغية الوصول إلى ماهية، فإنها تتبعد عن الشك الديكارتى وتستخدم تعليق الحكم، أى التوقف عن الحكم، بنية الاختزال الماهوى، بالإضافة إلى الاختزال الترانسندنتالى المتعالى ونتيجة هذا الأخير، لا يبقى من الموضوع إلا ما هو معطى للذات وحسب.

من أجل الفهم الشامل لنظرية الاختزال الترانسندنتالى، ينبغى علينا أن ننظر فى مذهب هوسرل فى «القصدية» لأنه هو أساس تلك النظرية، ولمعرفة ذلك تتبع الذات، التى تظهر مربوطه ربطا جوهريا إلى الموضوع، ويظهر الموضوع معطى جوهريا إلى الذات الخالصة، هذا ومن الممكن أن يقوم فعل قصدى بدون أن يكون له موضوع حقيقى فى العالم الخارجى، ولكن وجود العالم ليس أمرا ملحا لوجود الوعى الخالص، ونلاحظ أن عالم الأشياء الترانسندنتالية (المتعالية) تعتمد كل الاعتماد على الوعى وهو فى حالة نشاط وفعل. أن الحقيقة الخارجية عارية فى جوهرها عن الاستقلال الذاتى، وإنما هى وحسب «مجرد شيء ما» ظاهرة ما هى إلا قصد أو وعى من حيث المبدأ. هذا ولاحظ الدكتور صادق جلال العظم «بأن طالما الفينومولوجيا تضع الموضوع بمعناه الثالث ضمن قوسين وتعلقه لا يبقى لديها سوى الوعى وغرضه بالمعنى الثانى من أجل بناء العالم وتفسيره، صحيح أن فعل الوعى ينصب دوما على موضوع ما هو عرضه، لكن صحيح أيضا أن الموضوع إياه يبقى عند هر رسول من طبيعة الوعى ذاته. يعنى أن الذات والموضوع هما حقا من طبيعة الوعى وهىولاه.



انطلاقاً من المنهج الظواهري، يتعامل حنفى مع المعتقدات، باعتبار التجربة الذاتية هي الأساس، وذلك بإيقافه كل الأحكام، بغية الوصول فى نهاية المطاف إلى حجر الزاوية موضوع العقل. غير أن هذا الأخير الذى يدركه صاحب مشروع (من العقيدة إلى الثورة). ثمرة تحليل مكنونات شعوره الإسلامى، متمثلاً فى الوحى، إن مكنونات الوحى الإسلامى عند حنفى، عبارة عن موضوع المعرفة المحايث للوعى الإسلامى لا الماهيات الأفلاطونية التى تمثل دعامة أساسية فى المنهج الظواهري الهوسرلى، إذ إن الوحى الإسلامى عند ممثل اليسار الإسلامى، هو موضوع المعرفة المحايث للوعى الإسلامى، وعلى هذا الأساس تعامل مع التراث، كونه تراثاً بدئياً تكون من ذاته وحول ذاته كواقعه مثالية أولى ومطلقة، يقينها كيقين الوحى قبلى ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث الكيف لا الكم، تراث النشأة لا التاريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العنقاء لا الرماد.

هكذا يصل حنفى إلى بيت القصيد، أو الحجر الفلسفى، الذى يشكل دعامة قوية للوحى الإسلامى، باعتبار أن الوحى هو ما يراه بعد أن يعلق جميع الأحكام، وبالتالي يشكل له اليقين، ومن هنا تبدأ مرحلة اشتقاق موضوعات العلوم الإسلامية، التى يريد أن يعيد بناءها على أساس يقينى، تمهيداً، للوصول إلى المنهاج الإسلامى الأيديولوجية التنويرية للشعوب الإسلامية والتى على ضوءها ستنهض الحضارة الإسلامية من جديد، فالإسلام برأيه قادر على أن يعطى المسلمين الهوية السياسية، وأن يزودهم بنظام اجتماعى يتضمن خلاصهم، مما هم فيه من بؤس وفقر وضنك، ففيه أيضاً، نظام عقائدى يحيلهم من حالة الخوف إلى حالة الأمن، وينقلهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة ومن الوراثة إلى الأمام، وطالما أكد مفكرنا مراراً بأن مهمته تسعى إلى تحويل الوحى إلى أيديولوجية، وتأويل الدين إلى ثورة، وتحويل العقائد إلى أيديولوجية ثورية للمسلمين.

لكن لندع جانباً المشروع الحنفى، ونتوقف هنيهة أمام مسألة، إحلال الوحى الإسلامى محل الماهيات، إن مثل هذا الطرح من الوجهة الظواهرية، وبالعودة إلى مفهوم الظواهرى للماهيات المطلقة، نجد أن ما تعنيه، لا يتعدى كونها أنماطاً جوهرية المعانى الكلية، وحدها هى التى تبقى فى الوعى. محايشة له، بعد تنقيته من جميع المعتقدات السابقة، وهذا يستحيل أن يتوافق مع الوحى الإسلامى، لأن هذا الأخير عبارة عن مجموعة معتقدات، وعبر قصص وتوجهات أخلاقية وسلوكية، كما أنه يحتوى سيرة وكلام النبى، وفوق هذا

كله، نجد فيه معتقدات لا تقبل الجدل، وفي الوقت ذاته لها مغزاها من الوجهة المعرفية عن العالم الموضوعى مثل: أساسه، وجوده، تاريخه... فى هذا السياق يذكر الدكتور محمد أركون الفكر المدرسى، الذى تعامل مع التراث وهذا ما يتوافق مع ما ناقشه، فرأى: «أن الموقف المدرسى المائل فى البحث عن نماذج وينايع وحى فى ماضى ممجد، هو إحدى سمات الفكر العربى المميزة (...). وبالرغم من ذلك فإن هذه النزعة المدرسية ذاتها تخضع لموقف أسطورى: إن الأنموذج الذى لا يضاهى والذى يجب تعميمه والمضى شطره بجميع الوسائل الثقافية المستقاة من مختلف التقاليد يبقى هو القرآن وتجربة النبى.

الكلام هذا لا يشكل معانى مجردة كلية، ومثل هذا الكلام، لو أخضعناه إلى «منطق الظواهرى» وذلك من خلال تعليق الحكم لمحتويات الوحى، فلا يمكن أن يكون الوحى فى مثل هذا الوضع آخر شىء تصل إليه بعد عملية تعليق الأحكام، بل على العكس من ذلك فإن الرد الظواهرى، لابد له أن يردها، أن يعلق الحكم عليها، وإلا وقع فى تناقض مع نفسه، ولذا فإن الوحى الإسلامى لا يقدر أن يكون محايشا للوعى على ضوء المنهج الظواهرى، مثل هذا التحليل يقودنا إلى القول: بأن المنهج الظواهرى لا يتلاءم مع المنهج الشعورى الثورى الحنفى الذى عصابه الوحى، إذ هنالك استحالة من الوجهة الظواهرية، القيام بعملية تأصيل معرفى للوحى الإسلامى، وبالتالي الوصول بالوحى إلى مرحلة اليقين الفلسفى، ومع هذا لو اعتبرنا أن آخر ما نصل إليه فى تحليل الشعور ليس معانى مجردة كلية، بل ذلك التركيب من الاعتقادات والقصص والموجهات السلوكية إلخ... الذى هو الوحى الإسلامى لأن هذا المنهج لحظتها يعود غير متساوق مع ذاته انطلاقا من معايير ذاتها، فهو ينهى عن شىء ويأتى بمثله، فلا قيمة ومن غير المفهوم أن توقف جميع الأحكام على الاعتقادات المنصرمة، بغية أن تصل فى نهاية المطاف إلى الاعتقادات نفسها لأن المنهج الظواهرى إذ فى حال المضى فى هذا المنحنى التحليلى الذى سيقودك فى نهاية الأمر إلى معان مجردة لا يتفق مع المنهج الظواهرى، فكيف سيكون الحال إذا عثرت على قصص واعتقادات وإرشادات وسلوكيات تطبيقية؟.

يوصل الدكتور حنفى تأصيل منهجه الفلسفى، ومن خلال ملاحقة الوحى، وهذا الأخير ليس نتاج التاريخ، كما يزعم المستشرقون، الذين يحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية أصولا تاريخية واجتماعية، ووجهة نظر تعالى تعلن عن نفسها بالقول: نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات.

نجد هنا تمسك حنفى بالأصول الفينومولوجية، إذا تراجع النعت التاريخى، أمام النعت الماهوى أو المثالى «فالتراث العربى الإسلامى يتميز بخاصية جوهرية، لا يتميز بها تراث أى أمة وحضارة أخرى، فهو «وحى يتحول إلى حضارة، موضوع مثالى، يتحول إلى علوم مثالية، ومناهج فكرية خالصة، ولا تقتصر صفة المثالية على الوحى بمفرده، إنما تتعداه إلى الفكر الإسلامى بأكمله، إذ الظواهر الفكرية الإسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، أى أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية. فى تراث هكذا تصبح مهمة الباحث هى تحويل الموضوع من أساسه المادى كتاريخ (أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكرى الشعورى، تماما كما يفعل الظواهرى فى إيقاف الحكم وتعليقه، فالباحث فى التراث يسير على المنهج نفسه، وذلك بوضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور، وهذه مهمة الشارح أيضا و «الشارح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة فى العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التى نشأ فيها وبالتالي... يصبح جليا بذاته ويتحول: إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، المطلوب إذن، تحويل الفكر التاريخى إلى نظرية خالصة فى العقل.

هكذا يبقى حنفى أمينا للخط الظواهرى، كما يتبادر للذهن للوهلة الأولى ولكن سرعان ما نجده، يدعم الوحى الإسلامى بدعامة أخرى، هى دعامة تاريخية، وهذا مالا يتفق مع المنهج الفينومولوجى، وهذا ما أكد عليه وإلح فى القول: بأن «الإنسان كائن تاريخى، وواقعه واقع تاريخى، ومجتمعه مجتمع تاريخى. وعلم التاريخ هو العلم الأول لأن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخى.

ولا نقصد فى هذه المقارنة إبراز التناقض الحاد الذى وقع فيه الدكتور حنفى، إنما اللافت للنظر والمثير للتساؤل: بأنه من جهة يطرح المنهج الشعورى الاجتماعى، ومن جهة أخرى يتبع المنهج الماركسى، لأنه حركة الواقع نفسه، ضاربا عرض الحائط ما كان قد أكدته، فى مقال بعنوان «التفكير الدينى وازدواجية الشخصية» (١٩٦٩م). إذ أعلن من خلاله بأن المنهج الذى سيلتزم به فى دراسة «الشخصية المصرية» هو المنهج الوصفى الفينومولوجى «وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها فى الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية». ليعود ويعلن: بأن المنهج الوجدانى - أى الشعورى، منهج مرفوض لأنه «منهج منعزل عن واقعه» ومرتبطة بالتيار المثالى الغربى، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلى الذى

صاغه هيجل وطبقه ماركس على الواقع الاجتماعى والاقتصادى. عجيب هذا المزج بين «ماركس» و «هوسرل» ومثل هذه المزج مبرر، من وجه نظر مفكر إسلامى، الذى يلح على أن الواقع الإسلامى، يترأى فى الشعور الحنفى، إلا وهى «إن الشعور الإسلامى يتضمن موضوع يقين نهائى»، (الوحى الإسلامى). وهنا تتجلى ضرورة «هوسرل» وفى الوقت نفسه يجد نفسه بحاجة إلى «ماركس» عندما يصطدم بأن الوحى يقوم على عالم متغير وفق شروط تاريخية، وفى رأى أستاذنا حنفى مثل هذه العلاقة العكسية بين هذين الموضوعين كانت السبب المباشر لولادة الحضارة الإسلامية القديمة، ونشأة التراث الإسلامى ويرى أن هذه العلاقة العكسية، يعول عليها، فى صياغة أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، تسهم فى بعث الحضارة الإسلامية من جديد.

وإن حاجة حنفى إلى كل من «ماركس وهوسرل» تضعه فى مأزق، إذ أن كلا النظريتين، تنفيان بعضهما بعضا، إذ من الصعوبة المصاحبة بين «ماركس» و«هوسرل» أما الظواهرى يرفض كل علاقة تتصل بالعالم الموضوعى، فى حين أن «ماركس» يتمسك بالعالم الموضوعى، وتشكل العلاقات الموضوعية حلقة أساسية فى المنطلقات النظرية له أما من جهة الدكتور حنفى الذى يطمح إلى اتصال مباشر بالفكر ورؤية الواقع، رؤية مباشرة، وعلى هذا الأساس يلح وبإصرار، على أن الظواهر كلها شعورية محضة «لا علاقة مادية لها، ولا هى صورية فى الوقت ذاته، وهو يرفض الظواهر، مهما كانت، وأيا كانت خارج الشعور، فالأنا ككل مثال، ممتلئ بذاته، مكتف بذاته، متعال على الصيرورة، منعتق من قوانين الزمان والمكان. ومن هنا رفض مناهج العلوم الإنسانية التى لا تستطيع أن تتعاطى وإياه وذلك هو كونها علمية... وجميع المناهج مرفوضة، لأنها تريد أن تدرس الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصى أو الأثر الخارجى. فالوحى يرفض الإرجاع إلى غيره، فالفكر هو يتوالد ذاته بذاته. وهو منطق الأشياء فى عالم الأشياء المعمقة. وبتحديده للعالم يقول: العالم هو ما نشعر به، وأن الأبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أبنية فوقية من نظريات وآراء وموروثات تم توحيدها فى الشعور.

إن عملية التوحيد فى الشعور تتوافق مع الطابع الكلى الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التى قامت أيضا على وحى كلى شامل، وقد تكون محاربة الدكتور حنفى للمناهج المغايرة باعتبارها مناهج مناقضة لهذه النظرة الكلية كالمناهج التحليلية الذى

يمتاز بالتفكيك إلى أجزاء، ضمن سياسة تقنية، تدميرية أخافته فاعتبرها رغبة دفينه فى الهدم للقضاء على الطابع الكلى الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التى قامت أيضا على وحى كامل شامل. هذا الوحى موجود فى كتاب «لم يزور» وباستطاعتنا التأكد منه، وذلك بمطابقته مع الواقع التاريخى والوقائع، ومرة جديدة يعود إلى التاريخ بعد رفضه، لأنه بحاجة إليه، وذلك لتأكيد بوساطته، على وجود النبى، وتتبع الأحداث المتعلقة بسيرته، وولادة جماعته وغزواته... إلخ، وهذا ليس بالصعب، فميسور لنا من خلال مطابقة كل ذلك مع نصوص الكتاب، وهنا يجد نفسه ملزما على التعامل مع المنهج العلمى المرفوض سابقا، ومع ذلك، فإن كل ما نحكم عليه هنا أن القول قد قيل وأنه لم يزور، ولكن المشكلة تبقى فى مضمون القول، كيف نتيقن من حقيقة الوحى من قبل الله بالكتاب؟ وكيف نطمئن من وجود الله؟ هذا ما شغل الفكر العربى والفلسفة العربية منذ نشوئها حتى اليوم، ولم تستطع الوقائع التاريخية أن تحسم هذا الأمر، وبقي المجال مفتوحا أمام الاجتهاد واختلاف وجهات النظر التى تمثلت بالعديد من المذاهب والاتجاهات الفكرية (سنة، معتزلة، شعية، خوارج... إلخ).

ولا يغيب عن بالنا أن الكتاب يتحدث عن معتقدات معرفية عن الكون، ومثل هذا الأمر يستحيل الاطمئنان له، من دون إخضاعه للتجربة والواقع، وبيت القصيد هنا، إننا سنجد أنفسنا بحاجة للمعرفة العلمية، وهذه الأخيرة تنزع نحو الطبيعى، أى أننا سنخضع لحكم العلوم الجزئية، وبالتالي يتحول الوحى الإسلامى إلى موضع حكم، لا منبع الحكم، وفى مثل هذا الوضع، تصبح الحجة الظواهرية، فى موقع حرج، وتبرز إلى العيان من جديد قضية الوحى. والشكوك القائمة حوله، وهنا تبرز مسألة كبيرة، شكلت نقطة خارقة فى التراث، فمحمد أركون توقف إزاء هذه النقطة معلقا بالقول: «فالقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما هو يعنى: إدخال بعد الثقافة واللغة فى طرح المشكلة. وهما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه يعنى إدخالهما أو أخذهما بعين الاعتبار، فى ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها. وذلك يعنى أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته فى جهد الاستملاك هذا. أما «محمد عابد الجابرى» فكانت له رؤية مغايرة، تنطلق من إشكالية المنهج، القائمة على حضور التراث، كمفهوم نهضوى، فى الساحة الأيديولوجية العربية المعاصرة، يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية



داخل الوعي العربى الراهن: التناقض بين ثقل حضوره الأيديولوجى على الوعي العربى وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعى التاريخى عن اللحظة الحضارية المعاصرة التى يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعى فيها. إن هذا يعنى أنه «تراث» غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله. من هذا المنطلق وضع الجابرى منطلقات للتعامل مع التراث، قوامها: المعالجة النبوية، التحليل التاريخى، الطرح الأيديولوجى، وصولاً إلى الطرح النبوى، عبر عملية انقطاع يعقبها اتصال فتواصل.

هذه الوقفة مع كل من «أركون» و«الجابرى» ضرورية، وهى تسمح لنا بالمزيد من المقارنات التى بدورها تقربنا من ملامسة الحقيقة، خصوصاً إذا كان يتعلق بالأصالة والمعاصرة، أو ما اصطلح على تسميته بالحدائث، وما يعنى ذلك من تيارات واتجاهات متنوعة، انكبت على معالجة هذا الأمر، وأجد لازماً على، بعد هذه الوقفة، أن أعود إلى الدكتور حنفى وإشكاليته المتأرجحة بين ظواهره مناقضة لماركسيته، إذا وجد نفسه واقفاً بين حجتين تناقض بعضهما بعضاً، أو فى الحقيقة بين منهجين متناقضين، ليس بمقدوره التخلي عن أحدهما، خشية أن ينهار مشروعه بكامله فى حال تخليه عن «هوسرل» فلا يعود هناك من حاجة إلى الوحي الإسلامى، وبات من المفروض عليه أن يتأمل محتويات شعوره بعيداً عن المجتمع ومشاكله، والسؤال الذى يطرح نفسه هنا: كيف سيواجه مفكرنا هذا المشروع فى الأصل عبر الجمع بين الوحي الإسلامى والثورة الاجتماعية؟

لذا يمكننا أن نختصر إشكالية الدكتور حنفى على السياق التالى:

١ - هناك منطق مثالى ذاتى «هوسرل» يتحكم بيقينة الوحي الإسلامى، الممنوح للدكتور حنفى، يجعل من هذا الوحي مجرداً من وجوده الموضوعى، والحقائق التى تظهر مسلمات يقينة للظواهرى، هى حقائق محايثه للوعي، أى لا وجود لها خارج هذا الوعي، وفى نهاية المطاف، عندما تتحول هذه الماهيات، إلى وحي إسلامى، يسيطر على الدكتور حنفى، فى مثل هذه الحالة يتمرد الوحي، من وجوده الموضوعى، وتصبح قضية الوحي بكامله فى عالم النفى، لأن منطق الوحي محكوم بالإيحاء إلى شىء يتعدى الذات.

٢ - فى الوقت الذى يستعين فيه صاحب (من العقيدة إلى الثورة) بالمثالى الذاتى لـ «إثبات يقينية الوحي الإسلامى» يستعين بالمادى التاريخى، وذلك لتبيان، أن التراث القديم له شروطه التاريخية، المرتبطة بواقعه الاجتماعى والاقتصادى والثقافى، وفى الوقت

ذاته يؤكد من جهة على أن التراث مصدره الوحي والوحى يتمتع بصفة الأخلاق، غير مشروط بغيره، ومن جهة ثانية، يوضح، بأن فكرنا المعاصر، يجب أن ينطلق من مضمون الوحي، وفق الشرط التاريخى المعاصر، وهذا الشرط الأخير ضرورى، وملح، وإلا سيكون حكم هذا الفكر، عدم الاستجابة للجديد، فى أيامنا المعاصرة هذا احتمال، وهناك احتمال آخر، أن يكون فكرا مبنيًا على الخطأ من قبل مفتريا عن الأنا.

وبهذا نجد أنفسنا أمام دعاة كل من التراث والتجديد. . وهذه الأنا فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعورى: «لا شيء فى العالم الخارجى يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور: أما الشعور هو موطن المعرفة والوجود معا لأنه هو ذاته معرفة: فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنسانى فى آن واحد. نحن ما نشعر به. والعالم هو نشعر به. وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به: بالبداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى».

---

## **القسم الثانى**

### **الموقف من الغرب الآخر**



## الإستغراب جذوره ومشكلاته

د. يوسف زيدان (\*)

يمثل الدكتور حسن حنفي قيمة فلسفية مهمة في ثقافتنا المعاصرة، بحيث لا يمكن الكلام عن الفلسفة في مصر - والوطن العربي - دون الوقوف عند حسن حنفي وأفكاره ورؤاه ومواقفه وجهوده التي لا تهدأ.

والجيل الذي انتمى إليه، من أهل الفلسفة، مدين للدكتور حسن حنفي بالكثير، فبالإضافة إلى ما تعلمناه من كتبه ومن حركته الدؤوب، كان الفضل له دوماً في أننا (تجرباً) على خوض الغمار وطرح الأفكار... واعترف هنا أن ما فعله حسن حنفي من خلال (الجمعية الفلسفية المصرية) ومن خلال مناوشتنا الدائمة، كان أحد أهم الأسباب التي دفعت بجيلي إلى الاشتباك والاحتكاك الحقيقي في أرض الأفكار (كان أفلاطون يقول: المعرفة تتولد باحتكاك النفوس) وقد كان حريصاً - دوماً - على الزج بنا في هذا البحر، مشجعاً لنا على التجديف بكل قوة... ولا شك أنه إحتمل منا - قبل الآن - الكثير، وأطالبه اليوم، شخصياً، بمزيد من الاحتمال! لأنني بصدد مناوشته والاشتباك الفكري معه في مشروعه الأخير.

### مشروع حسن حنفي:

أواخر سنة ١٩٩٠ ميلادية، صدر كتاب (مقدمة في علم الاستغراب) وهو كتاب ضخم يقترب من التسعمائة صفحة... فكان مؤلفه هو أول من أبرز لفظه «الاستغراب» على

(\*) مدرس الفلسفة الإسلامية - آداب الإسكندرية - فرع دمنهور.

هذا النحو اللافت، وأثار الكتاب بصدوره ضجة واهتماماً واسعاً، فكتبتُ وكتبُ غيرى من المهتمين بالعلاقة بين الشرق والغرب، عن الكتاب وقضاياها المهمة؛ وناقشناه كثيراً في عدة ندوات<sup>(١)</sup>.

وتحت عنوان (من الاستشراق إلى الاستغراب) يقول الدكتور حسن حنفي، ما نصه: الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والتقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر.. وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين يتمنون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها؛ فإن الاستغراب هو العلم المضاد له.. فى الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبى الدارس بالأمس، هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبى المدروس بالأمس هو (الأنا) الدارس اليوم<sup>(٢)</sup>.

ومع أن الكتاب يقع فى ثمانية فصول وخاتمة، إلا أن محوره الأساسى يكمن فى الفصل الأول، إذ السبعة الأخرى بمثابة تطبيق للفكرة الرئيسة (دراسة الغرب) من ذلك المنظور الذى يسميه المؤلف المؤلف (منظور الأنا) بيد أن الدكتور حسن حنفي، فى الحقيقة، لم يستقر على مفهوم محدد لهذه الأنا، فأحياناً يعنى بها الشرق وأحياناً الإسلام، وأحياناً دول الجنوب أو العالم الثالث، وأحياناً العروبة.. وعلى أى حال، فهى (دوائر) متداخلة يصعب الفصل بينها، إذ كلها تشكل (الأنا) الذى يتحدث عنه الدكتور حسن حنفي؛ وقد كنتُ أود أن يحدد مقدار كل دائرة منها فى هذا التشكيل الخاص بالذات الحضارية التى نتمى إليها.

وقبل الدخول إلى الكتاب، والفصل الأول منه على وجه الخصوص؛ نقف عند العنوان (مقدمة فى علم الاستغراب) لنسأل: هل الكتاب حقاً مقدمة؟ وهنا نلاحظ أن تسمية الكتاب بالمقدمة لا تنطبق إلا على الفصل الأول، وربما الخاتمة أيضاً؛ ففيهما التنظير والملامح العامة للمشروع ولو كان الكتاب قد اقتصر عليهما - دون الفصول السبعة

(١) كتبتُ عن الكتاب مقالاً بجريدة الأهرام فور صدوره، وناقشته بإحدى ندوات معرض القاهرة الدولى للكتاب (يناير ١٩٩١) وكتب الدكتور صلاح قنصورية مقاله المنشور بمجلة الهلال تحت عنوان «اعتقال الغرب» ثم كتب الدكتور جابر عصفور سلسلة مقالات نشرتها جريدة الحياة وأعيد نشرها بمجلة الثقافة الجديدة.. وغير ذلك كثير.

(٢) د. حسن حنفي: مقدمة علم الاستغراب (المطبعة الفنية - الطبعة الأولى) ص ٢٩.



الأخرى - لكان بالفعل مقدمة . . لكن الكتاب اشتمل على التطبيق والمشروع كله، حين راح يدرس مفكرى الغرب من منظور (الأنثى) كما أسلفنا . . ويبدو أن المؤلف كان حاضراً فى ذهنه (مقدمة ابن خلدون) بالذات<sup>(١)</sup>، فاستعار التسمية، ربما، دون أن يتنبه لاختلاف مضمون الكتابين وحدودهما . وما يؤكد هذا الفرض، الإشارة الواضحة - المتكررة - إلى دورة السبعمئة عام! فقد جاء ابن خلدون بعد سبعمئة عام من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وجاء الدكتور حسن حنفى بعد سبعمئة عام أخرى . . وفى ذلك نوع من التعميم والرؤية العصفورية لحركة التاريخ والإبداع الفكرى .

ثم نأتى لكلمة علم لنسأل: هل كان الاستشراق علماً بحيث يوصف الاستغراب بأنه علم؟ وهنا نلاحظ أن الاستشراق كان دراسة يغلب عليها طابع التأريخ، والتأريخ مختلف فيه أهو علم أم فن . ولقد أشار المؤلف إلى منهج المستشرقين تحت عنوان ساخر هو «النعرة العلمية» وذلك فى كتاب سابق له؛ ومن السهل على غيره أن يصف منهجه بوصف مشابه، إذ تغلب على الكتاب - نظراً لاعتماده على المنهج الفينومينولوجى - النزعة الشعورية الدافقة، وما تجر إليه من تذبذب لا يتفق مع (العلم) فى مفهومه العام . . والدكتور حسن حنفى يعترف فى أواخر الكتاب بهذه الذبذبة، فيقول تحت عنوان (محاولة فى النقد الذاتى) ما نصه: «ويمكن إجمال أوجه القصور فى هذه المقدمة فى علم الاستغراب، فى عدة نقاط أساسية:

١- التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية، بين العلم الجديد والمعلومات القديمة؛ وقد نشأ ذلك من الرغبة فى الكتابة على مستويين ولجمهورين أو قارئين، الأول مستوى التخصص الدقيق، والثانى مستوى المعلومات العامة<sup>(٢)</sup>. نقول: فى هذه الحالة، يصعب قبول وصف (العلم) على ما يقدمه الكتاب! فالأحرى تسمية (اتجاه) أو شىء من هذا القبيل .

ونأتى أخيراً لكلمة «استغراب» وهى اشتقاق خاص من جذر (غرب) فى اللغة، وإذا أطلقت هذه الكلمة، فهى تعنى الاندهاش أو الإنكار، فيقال «استغراب الشىء» إذا اندهش منه أو أنكره . . لكنها فى الدلالة الاصطلاحية تقابل (الاستشراق) وتستقى معناها منه

(١) نظراً لأن مقدمة ابن خلدون يعقبها كتابه (العبر وديوان المتبدا والخير).

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٧٧٨.

بدلالة المقابلة والمخالفة؛ وهنا يظهر أن المؤلف لم يخرج من هيمنة النظرة الغربية وهو يصوغ أفكاره واصطلاحاته، فالغرب قام بالاستشراق، وهو (المؤلف) يقوم برد فعل يقابله؛ فيكون الغرب فاعلاً في المرتين.. وربما كان الأفضل عند اختيار التسمية، أن يستفيد الدكتور حسن حنفي من تراثه، فيختار لقطة يشتقها من كلام السابقين الذين درسوا الحضارات الأخرى، كما فعل البيروني مثلاً في دراسته للحضارة الهندية فجعل كتابه بعنوان: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.. أو كما فعل مسكويه حين سمى كتابه: تجارب الأمم.. وغير ذلك مما كان يمكن معه تأسيس هذا الاتجاه الجديد في الدراسة، تحت عنوان ينبع من (الأنا) وليس من (الآخر) الذي طالت هيمنته؛ وسوف تطول.

وبعيداً عن هذه الملاحظات الشكلية، تبقى للكتاب أهميته من خلال هذا الجهد الضخم المبذول فيه وفي الفصول التطبيقية، ويحسب له أيضاً هذا الشعور الجارف بضرورة تأكيد الذات والهوية ضد عمليات التغريب المستمرة التي تغلغت في وجدان أمتنا.. وهذا الوعي العميق بحرج اللحظة التي تعيشها الأمة على كافة المستويات، وهو الوعي الذي ينطق في كل صفحة من صفحات الكتاب.. مما يدعونا للقول إن هذه الدعوة لتأسيس شكل جديد للفكر، يُخضع الغرب للدراسة، ولا يتفعل به دوماً؛ هي دعوة نابعة من أغراض نبيلة، لا شك في جدواها وأثرها الإيجابي حاضراً ومستقبلاً.

\*\*\*\*\*

لكن الدكتور حسن حنفي لم يكن هو أول من دعا إلى هذا الاتجاه الجديد، وقد أشار هو بنفسه إلى أن لهذا (العلم) جذوراً تمتد منذ نشأة (الأنا) الحضارية في التراث الإسلامي عبر أربعة عشر قرناً أو يزيد، إذ تمتد الجذور إلى النموذج القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية التي تحولت إلى موضوع دراسة.. ثم أتت مرحلة أخرى حين صور ابن خلدون أهل الشمال وتحدث عن (الفرنجية) وبلادهم وتاريخهم وعُمرانهم.. ثم بدأت، كما يقول الدكتور حسن حنفي بنفسه: إرهاصات علم الاستغراب في جيلنا، وتحدث الكثير منا عن إمكانية إنشاء هذا العلم، بل ضرورة ذلك حتى يساعدنا على الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، ولكن الغالب على هذه الإرهاصات أنها تعبير عن نوايا نعلنها جميعاً دون أن تتحول هذه النوايا إلى علم دقيق.. ولكن خروج هذه المقدمة

فى (علم الاستغراب) فى هذه اللحظة يدل على أن لحظة الإعلان عن النوايا قد تم تجاوزها، وأن الإرهاصات الأولى قد تم تحويلها إلى علم دقيق أو كاد.. والمحاولة الأولى هى هذه المقدمة فى علم الاستغراب<sup>(١)</sup>.

ونرى من جانبنا أن مقدمة الدكتور حسن حنفى - على أهميتها - جاءت متأخرة.. والحقيقة الثابتة أن (تجاوز الإعلان عن النوايا) تم منذ فترة طويلة، وأن مقدمة الدكتور حسن حنفى لم تكن هى المحاولة الأولى؛ فقد سبقته - على الأقل - محاولتان مشهورتان، الأولى لرفاعة الطهطاوى فى كتابه (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز) والثانية لخير الدين التونسي فى كتابه (أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك) وهناك من بعدهما الكثير من الجهود التى بذلت لقراءة الفكر الغربى القديم والمعاصر من منظور الذات.. ولسوف نتوقف فيما يلى أمام جذور هذا الاتجاه عند الطهطاوى والتونسي، ثم نستعرض الصعوبات والمشكلات التى تواجه ذلك (الاتجاه المعرفى) المسمى بالاستغراب.

### جذور الاتجاه

قبل قرابة قرنين، ولد الطهطاوى بصعيد مصر، فى بلدة (طهطا) التابعة لمحافظة سوهاج بالتحديد سنة ١٨٠١ ميلادية، وتوفى وهو فى الثانية والسبعين من عمره بعد حياة حافلة. وقد ذهب فى شبابه المبكر للدراسة بالأزهر، فالتقى هناك بأحد أعلام عصره من أهل الاستنارة ومحبة العلوم: الشيخ «حسن العطار» الذى استفاد الطهطاوى من علومه ومناهجه شيئاً كثيراً.. وكان الشيخ العطار صاحب فضل كبير على الطهطاوى حين توسط له عند محمد على كى يرسله مع البعثة العلمية إلى فرنسا؛ إذ كان محمد على - بثاقب بصره - يخشى على المبعوثين الذين يرسلهم إلى أوروبا لدراسة العلوم الحديثة، من انفلات أمورهم واللهات وراء المتع الحسية المتوفرة هناك، وبالتالي يفشلون! فرأى محمد على أن من التدابير اللازمة، إرسال فقيه أزهرى كمراقب للبعثة، يؤدى بالمبعوثين فروض الشريعة ويذكرهم بأمر دينهم وبلادهم.. ورشح الشيخ العطار لهذه المهمة تلميذه رفاعة الطهطاوى، وسعى عند محمد على للموافقة عليه؛ فسافر الطهطاوى مع البعثة.

(١) مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٢. وكان يمكن تأصيل منهج الدراسة (الأما) للآخر، بالرجوع إلى الكثير من المصادر الأساسية فى كتب التراث العربى، لفحص أسلوب ومنهج تناول الذى اتبعه المؤرخون والرحالة والعلماء العرب المسلمون عند تعرضهم للكلام عن الأمم الأخرى.. وكان ذلك أقرب إلى (انحاء) الدكتور حسن حنفى وأكثر اتساقاً من استعارته للمصباح الفينومينولوجى فى دراسته، فالفيومينولوجيا فى النهاية: إنتاج عربى!

كانت السنوات الخمس التي قضاها الطهطاوى فى باريس (من سنة ١٨٢٦ حتى ١٨٣١) من أخصب سنى عمره، فقد انكب على دراسة اللغة الفرنسية، وبحث أحوال الفرنسيين، ووضع خلاصة بحثه فى كتابه الذى يعد أول دراسة فى (الاستغراب) وهو الكتاب الذى اختار له الطهطاوى عنواناً تراثياً، مسجوعاً على عادة القدماء، هو: «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز».. وهو عنوان - كما نرى - ملئٌ بالدلالة، إذ يشير إلى سعى مؤلفه لاستخلاص الفوائد الذهبية (الإبريز هو الذهب الخالص) من دراسة الحياة الأوروبية متمثلة فى مدينة باريس.. وهكذا انطلق الطهطاوى بالفعل من الآن، حين أراد رؤية الآخر<sup>(١)</sup>.

وهكذا، يقوم الطهطاوى ببحث مظاهر الحياة الأوروبية من منظوره الخاص كرجل عربى مسلم، فنراه يقدم دراسة نقدية، لا تستسلم لواقع الحضارة الغربية وتبهر بها، ولا تحاول - من الناحية الأخرى - الغض من قيمة هذه الحضارة والخط من شأنها.. باختصار: قدم الطهطاوى دراسة موضوعية.

ولم يترك الطهطاوى مظهراً من مظاهر الحياة الأوروبية فى العاصمة الموسومة بالنور والثقافة (باريس) إلا تعرض له تعرضاً نقدياً تحليلياً، فنراه وهو يذكر الأحوال الاجتماعية - مثلاً - مفرقا بين ما يختص به الفرنسيون، وما يشتركون فيه مع بقية البشر من ظواهر اجتماعية وطباع خلّقية، ثم يوضح موقفه هو - كشرقى - من ذلك.. وذلك ما يبدو لنا من خلال هذه الفقرات التالية من «تخليص الإبريز» حيث يقول الطهطاوى: ومن طباع فرنساوية التطلع والتولع بسائر الأشياء الجديدة، حيث التغير والتبديل.. ومن طباعهم المهارة والخفة.. ومن طباعهم أيضاً الطيش والتلون، حت أن الإنسان قد يرتكب فى يوم واحد جملة أمور متضادة، وهذا فى الأمور غير المهمة، وأما فى الأمور المهمة فأراؤهم فى السياسات لا تتغير (وهكذا يفرق الطهطاوى بين الجوهرى والعرضى، أو بين الشابت والمتحول فى السلوك الاجتماعى) ومن خصالهم محبة الغرباء والميل إلى معاشرتهم، خصوصاً إذا كان الغرب متجملاً بالثياب النفيسة.. وليس عندهم المواساة إلا بأقوالهم

(١) قد يكون الكلام عن (الأنات - الآخر) مناسباً لعصر الطهطاوى، حيث كان هناك - آنذاك - حدوداً فاصلة يمكن معها تمييز الأنات عن الآخر.. لكن هذا يصعب اليوم، فى زمن د. حسن حنفي، نظراً للتداخل الشديد بين المفهومين بحيث يصعب التمييز بين هذا الجوهر وذاك، وذلك للتداخل الشديد بينهما بداية من غط الآراء حتى عالم الأفكار والفلسفة العليا.

وأفعالهم، لا بأموالهم؛ وهم فى الحقيقة أقرب للبخل من الكرم.. ومن خصالهم أيضاً صرف الأموال فى حفظ النفس والشهوات الشيطانية، واللهو واللعب، فإنهم مسرفون غاية السرف؛ ثم أن الرجال عندهم عيب النساء، وتحت أمرهن سواء كن جميلات أم لا.. ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من النساء، وعدم غيرة رجالهم.. إلخ.

ثم ينتقل الطهطاوى من الجانب الاجتماعى إلى الجانب الفكرى، فيقول: إن الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقيع العقليين (وهو مذهب المعتزلة من المسلمين) ومن عقائدهم القبيحة قولهم إن عقول حكمائهم وطبائعيهم أعظم من عقول الأنبياء وأدكى منهم، ولهم كثير من العقائد الشنيعة كإنكار بعضهم القضاء والقدر، مع أن الحكم العاقل من يصدق بالقضاء.. إلخ.

ولم يكتف الطهطاوى فى هذا الكتاب برؤية المجتمع الغربى من زاويته الخاصة فحسب، بل يراه يدخل فى نقاش مع الرؤى الأخرى؛ فهو حين يتعرض لأحوال الديانة يقول ما نصه: وقد أسلفنا أن الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم، فهم داخلون فى اسم الكنايين، فلا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجبه.. ثم أن مسيو «دى ساسى» لما اطلع على ذلك (يقصد ما كتبه الطهطاوى) كتب عليه «قولك إن الفرنساوية ليس لهم دين البتة، وانهم ليسوا نصارى إلا بالاسم، فيه نظر.. وإن دخلت كنائسنا أيام الأعياد المعظمة ظهر لك صحة قولى. يقول الطهطاوى: هكذا انتهت عبارته، والحامل له على ذلك، كونه من أرياب الديانة، وعددهم نادر ولا لحكم له<sup>(١)</sup>!

وقد نال كتاب الطهطاوى «التخليص» شهرة عظيمة، وترجم إلى اللغة التركية؛ ولاتزال طبعاته العربية تتوالى إلى اليوم من حين لآخر. وقد كتب الطهطاوى - وترجم عن الفرنسية - الكثير من الأعمال المهمة، لكن ما يعنينا هنا مادما نتحدث عن جذور الاستغراب هو كتابه «التخليص» الذى يعد بحق: أول جهد مبكر يقوم به أحد علماء الشرق لدراسة واقع الغرب وتاريخه وأفكاره.. ومن هنا نقول إن الطهطاوى كان: رائد الاستغراب فى تاريخنا الحديث.

\*\*\*\*\*

(١) الطهطاوى: تخليص الأبريز فى تلخيص باريز (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ - مصورة عن نشرة مهلى علام، أنور لوقا، أحمد بلروى - القاهرة ١٩٥٨) ص ٢٥٢.

وبعد صدور «تخليص الإبريز» برقع قرن من الزمان أو يزيد، يزيد تيار (الاستغراب) قوة واستمرار مع صدور كتاب خير الدين التونسي: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، سنة ١٨٦٧ ميلادية. . ليكون هذا الكتاب هو الحلقة الثانية، المبكرة، في مسيرة هذا التيار الرامى إلى تأسيس معرفة عميقة بالغرب.

ولد خير الدين التونسي سنة ١٨١٠ ميلادية وسط عائلة شركسية، فتلقى علوم الدين واللغة العربية، ودرس اللغة الفرنسية، ثم صار مملوكا شركسياً لأحد الحكام العثمانيين، هو أحمد الباي حاكم تونس الذى أرسله إلى باريس سنة ١٨٥٢ فى مهمة دبلوماسية قانونية، فظل خير الدين هناك حتى سنة ١٨٥٦ ميلادية. . وهذه السنوات الأربع كانت فترة شبيهة بالسنوات الخمس التى قضاها الطهطاوى هناك، من حيث كونها فترة كافية لدراسة واقع الغرب، وهى الدراسة التى سوف يضع خير الدين خلاصتها ضمن كتابه «أقوم المسالك...» الذى سنتحدث عنه بعد قليل.

وبعد رجوعه إلى تونس، تم تعيين خير الدين وزيراً للبحرية، وزار عاصمة الخلافة العثمانية فى تركيا (اسطنبول) عدة مرات، ووضع فى هذه الفترة عدة مشروعات إصلاحية لم تلق نجاحاً فانسحب من الحياة السياسية وعكف على تحرير كتابه «أقوم المسالك»... وبعد صدور الكتاب بست سنوات، وبالتحديد فى سنة ١٨٧٣، تم تعيينه رئيساً لوزراء تونس، فظل فى هذا المنصب أربع سنوات حاول خلالها تنفيذ آرائه الإصلاحية، التى لم تلق للمرة الثانية نجاحاً - بسبب الظروف الدولية - فاستدعاه السلطان عبد الحميد إلى عاصمة الخلافة العثمانية، وعينه كبيراً للوزراء، وهو المنصب الذى كان يُعرف باسم: الصدر الأعظم.

ومرة ثالثة تُخفق محاولات خير الدين الإصلاحية فى عاصمة الخلافة، لظروف عامة وخاصة يطول شرحها (أهمها: الفوضى المالية، وصراع الدول الأوروبية على النفوذ فى المنطقة، وعدم مجاملته للسلطان العثمانى) فانتهى الأمر بعزل خير الدين... وظل فى عزله حتى مات فى اسطنبول سنة ١٨٩٩ ميلادية.

وكتاب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» هو أشهر ما كتبه خير الدين، بل هو كتابه الوحيد... وقد نُشر الكتاب لأول مرة، فى تونس، ثم أعيد نشره فى تركيا، وُترجم إلى الفرنسية بعد صدور طبعته الأولى التونسية بعام واحد، وبعد الترجمة الفرنسية تُرجم



الكتاب إلى التركية . . وبعد مائة عام من صدور الطبعة الأولى العربية، صدرت ترجمة إنجليزية للكتاب قام بها ليون براون ونشرها سنة ١٩٦٧<sup>(١)</sup>.

وفي سنة ١٩٩٠ - وهي نفس السنة التي صدر فيها كتاب الدكتور حسن حنفي - صدر «أقوم المسالك» في طبعة محققة، في تونس، قال المحقق في مقدمتها: ورجاؤنا أن يحتل هذا الكتاب وهو يظهر كاملاً غير مبتور، مكانه . . باعتبار مؤلفه رائداً لعلم يسعى إلى استكناه الغرب وسبر أغواره، يمكن تسميته بـ (الاستغراب) Occidentalisme مقابلة مع (الاستشراق) Orientatisme الذي لا ننكر لا محالة فضله، بقدر ما غمقت انحيازه وتحامله على الحضارة العربية الإسلامية<sup>(٢)</sup>.

وفي مقدمة «أقوم المسالك» يورد خير الدين الأسباب التي دعت له لوضع الكتاب، فيجملها في: «إغراء ذوى الغيرة والعزم، من رجال السياسة والعلم، بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها، وتحذير ذوى الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير (الغرب) الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يُهجر . . وهذا على إطلاقه خطأ محض»<sup>(٣)</sup>.

ويورد خير الدين من الأدلة العقلية والنقلية شيئاً كثيراً، ليستدل على وجوب الاستفادة من التمدن الغربي. ثم يعلل اتجاهه الذي سيعرف اليوم باسم (الاستغراب) حين يقول ما نصه: ولما كان الغرض من هذا الكتاب لا يتم إلا ببيان أحوال البلدان الأوروبية، لزم أن نثنى العنان إليه، مدرجين في إثنا ما يناسب الأمة الإسلامية.

ويتجاوز خير الدين في كتابه المبكر «أقوم المسالك» حدود الاستغراب بمفهومه الجديد - الذي يدعو إليه الدكتور حسن حنفي - حين يجمع بين غايتين، الأولى دراسة الواقع

(١) مؤخراً قام الدكتور معن زيادة بشر مقدمة الكتاب مع دراسة حيلة، يقول في التمهيد لها ما نصه: لما كانت الدراسات عن خير الدين مادرة إلى حد يثير الدهشة، خاصة باللغة العربية، ولما كانت مقدمة «أقوم المسالك» تشكل المصدر الأول للدراسة ففكر خير الدين وتجربته في الإصلاح، فقد رأيت ضرورة إعادة نشر هذه المقدمة، وقدمت لها دراسة تحليلية . . أملأ أن يملأ ذلك بعض الفراغ الموجود في ميدان دراسة الكتاب وتجربة خير الدين، وتونس، بل والتجربة العربية عامة في محاولة النهوض ومواجهة التحديات الفكرية.

- معين زيادة: خير الدين التونسي وكتابه «أقوم المسالك» (الطبعة الثانية، المؤسسة الخامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٥) ص ٩.  
(٢) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال المسالك، تحقيق المصنف الشوفي (بيت الحكمة - قرطاج - تونس ١٩٩٠) المجلد الأول ص ١٤١ (مقدمة المحقق).

(٣) المرجع السابق ص ١٢٦.

والتاريخ الغربى من وجهة نظر شرقية، وبيان تطور مسيرة الحضارة الأوروبية فى سياقها الخاص (وذلك هو الاستغراب) ثم الغاية الثانية وهى تصحيح صورة الشرق المسلم فى ذهن الإنسان الغربى والرد، ضمناً، على الصورة التى صاغها الغربيون فى دراستهم للشرق المسلم (وهو ما يُعرف بالاستشراق) فنراه وهو يشير إلى دراستهم للشرق المسلم (وهو ما يُعرف بالاستشراق) يرى فى مقدمة الكتاب - إلى أنه: هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلامية، ملخصاً جلة من الكتب الإسلامية والافرنجية، وبه يعلم من لاخبرة له بأحوال المسلمين من الأوروبيين وغيرهم، ما كان للأمة الإسلامية والتقدم فى المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة فى أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأن الشريعة لا تنافى تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران، كما يعتقده الكثير ممن ذكرنا، حتى صاروا يدرجون ذلك فى صحف أخبارهم ومستحدثات تأليفهم<sup>(١)</sup> وقد لاحظ ليون براون الذى قام بترجمة الكتاب للإنجليزية، المعنى المراد من العبارة السابقة، فأشار إلى أنها تدل على أن التونسي كان ينوى منذ البداية إصدار ترجمة فرنسية لكتابه، لأنه يوجه بالحديث هنا إلى الجمهورين: العربى الإسلامى، والأوروبى.

وفى الكتاب عبارة مهمة، توضح لنا - اليوم - أن ما يسمى بالنظام العالمى الجديد، ليس جديداً! تقول عبارة خير الدين: سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه «إن التمدن الأورباوى تدفق سيله فى الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حلوا حذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية، فيمكن لمجاتهم من الغرق».

ولم يقف خير الدين التونسي أمام هذا الوضع العالمى - آنذاك - موقف الرفض المتشنج، وإنما أقر بواقع الأمر، معقبا على العبارة بقوله «وهذا التمثيل المحزن لمحِب وطنه، مما يصدقه العيان والتجربة» وهكذا يعترف خير الدين بالواقع الحاصل، لكنه لا يقف أمامه مكتوف الأيدى، وإنما يشرع فى درس متمهل لطبيعة التمدن الأوروبى وأطواره المتعاقبة وتجلياته العلمية والسياسية، وينتقى - بعين الخبير - ما يلائم بلاده من النموذج الحضارى الغربى؛ ثم ينهى مقدمته الخلدونية بقوله:

«وإنى لأزال أقول إن ترتيب التنظيمات (الإدارية والسياسية) المشار إليها، من لوازم وقتنا هذا. كما أقول، صدعاً بالحق، أن كل موظف لا يرى الاحتساب عليه فى وظيفته،

(١) صفحة ٢٠٥ من نشرة الدكتور معن زيادة.

فهو عديم الأمانة والنصيحة لدولته ووطنه . . حيث إن أكثر المتوظفين (الحكام والإداريين) إنما يباشرون خطته على مقتضى شهواته ومصالحه الخصوصية، مؤثراً لها على المصالح الوطنية العمومية؛ فهب أنه كان مجبوراً على حب الإنصاف، فإن غيره لا يفعل مثله إلا بمراقبة الاحتساب، ولأنه لو كان منصفاً في الواقع ما ضره الاحتساب حتى يمتنع منه، بل اللاتق بحاله مزيد الحث عليه، إذ به تظهر براءته ظهوراً لا يحصل بدون ذلك . . وفيما أودعناه في هذه المقدمة للمستبصرين كفاية.

وهكذا بدأ مشروع النهضة عند خير الدين التونسي من هموم الواقع، فاستقرأ الأحوال، ثم نظر في أحوال الآخر (الأوروبي) ثم عاد مرة أخرى لواقعه يحمل مفتاح النهضة . . وكان هذا المفتاح هو الديمقراطية والحسبة على الحكام؛ لكن التونسي - وغيره من الإصلاحيين - لم يمسك بهذا المفتاح فضاع المشروع النهضوي كله، وضاعت الأمة الإسلامية أيام العثمانيين . . ولاتزال ضائعة.

### المشكلات الأساسية:

بعد جهود رفاعة الطهطاوي وخير الدين باعتبارهما مؤسسين لهذا الاتجاه في عصرنا الحديث لم تتوقف محاولات الباحثين الشرقيين لقراءة الثقافة الغربية من منظور الذات، وقد أشار الدكتور محمود حمدي زقزوق في خاتمة كتابه **(الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري)** إلى تزايد الدعوة لتأسيس اتجاه الاستغراب، من خلال عبارة الدكتور السباعي الذي يقول: «كثيراً ما أتمنى أن يتفرغ منا رجال للكتابة عن هذه الحضارة الغربية وتاريخ علمائها بالأسلوب نفسه الذي يكتب به المستشرقون، من تتبع الأخبار الساقطة وفهم النصوص على غير حقيقتها» ثم يعقب الدكتور زقزوق قائلاً «فكرة انشاء اتجاه مقابل للحركة الاستشراقية سبق أن أثيرت في بعض المؤتمرات الإسلامية. ويشير المستشرق رودي بارت إلى ذلك بقوله: ولا بأس من أن ننتهز هذه الفرصة فتشير سؤالا، ولو من ناحية المبدأ، عن إمكانية أن ينشأ في الناحية الأخرى، أي في العالم العربي الإسلامي، اتجاه للبحث، شبيه بالدراسة الإسلامية عندنا، ولكن في الوجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر في العالم النصراني الغربي وتحليله بطريقة علمية . . وقد دعا الدكتور محمد رحبار في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في لاهور سنة ١٩٥٧ بحماس إلى هدف من هذا القبيل، ولكنه لقي معارضة شديدة».

وهكذا يظهر لنا أن الدعوة إلى (الاستغراب) قديمة سواء كانت دعوة متعصبة كما في (أمنية) الدكتور السباعي، أم كانت دعوة موضوعية كما في (اقتراح) الدكتور محمد ربحار. . . وقد رأينا من قبل أن الطهطاوي والتونسي قاما بالفعل بدراسات استغرابية. فما الذي يبقى للدكتور حسن حنفي، صاحب كتاب: مقدمة في علم الاستغراب؟ يبقى له لفت الأنظار بقوة إلى ضرورة الاهتمام بهذا الاتجاه، ويبقى له التأكيد على مصطلح (الاستغراب) الذي يعود الفضل في انتشاره وذيوعه إليه، وتبقى له محاولته (الاستغرابية) في كتابه هذا الذي خصص فيه سبعة فصول لدراسة نشأة وتطور الوعي الأوروبي المعاصر.

ومع هذا، فإنني أرى جملة صعوبات أساسية ومشكلات تواجه ذلك الاتجاه (الاستغراب) وتحول دون نجاحه كما نجح الاتجاه المقابل له (الاستشراق) من قبل. . . وهذه الصعوبات والمشكلات، على جهة الإيجاز هي:

**أولاً:** لاتزال المبادرات (الاستغرابية) محض جهود فردية، فلم تتأسس لدينا، بعد الطهطاوي، مدرسة لهذه الدراسة بحيث تتنامى الجهود وتتراكم المعارف. . . هذا في الوقت الذي كان فيه الاستشراق (مؤسسة) غربية، ترعاها الحكومات وتخصص لها الأقسام الأكاديمية في جامعات الغرب، وتمدها بالتمويل اللازم؛ وذلك ما يفتقده - حتى الآن - مشروع الاستغراب.

**ثانياً:** كان الغرب يدرس الشرق من موضوع القوة والتفوق، وقد سهل ذلك عملية الحصول على المادة البحثية والمخطوطات وغير ذلك من القدرة المعلوماتية الممهدة للبحث. . . هذا في الاستشراق، أما الاستغراب فهو يواجه نقصاً معلوماتياً، إذ لا يسمح الغرب - لأنه في موضع القوة - إلا بالمعلومات التي يريد هو أن نعلمها عنه. . . بل أكثر من ذلك، ففي كثير من الأحيان، نستمد معلوماتنا عن ذاتنا من الغرب! وتلك مسألة خطيرة.

**ثالثاً:** كان الاستشراق موظفاً في خدمة الأغراض السياسية والاستعمارية للغرب، ولا يزال، أما عندنا فالحال مختلف، إذ لا ينظر أصحاب القرار في العالم العربي الإسلامي إلى المادة البحثية بنفس الجدية، مما يعرض نتائج البحث (الاستغرابي) لخطر الإهمال، كغيره من البحوث، وبالتالي يتراجع تيار البحث فيه.

**رابعاً:** مسألة «المنظور» الذي يتم من خلاله قراءة الحضارة الغربية. . . إذ إننا، حتى الآن، مازلنا نعاني من مشكلة الهوية واضطراب مفهوم الذات، والتذبذب بين الانتماء

العربي، والإسلامي، والشرق أوسطي (المزغوم). إلخ، وهذا بدوره سوف ينعكس على ما يقدمه الاستغراب الجديد، وبالتالي سوف نختلف على نتائج الاستغراب!

خامساً: تبقى صعوبة «الانبهار بالغرب» وهي خطورة عظيمة على الدارس في حقل الاستغراب. فالمستشرقون درسوا الحضارة الإسلامية والتراث العربي وهما في حالة سكون وخمود، أما الحضارة الغربية فهي لاتزال حية متطورة، وهنا تنشأ إمكانية الانبهار واحتمالية أن يفرق الباحث الاستغرابي في تيار الحضارة الغربية المتدفق، ولا يستطيع الوقوف على الثابت والمتحول فيها.

\*\*\*\*\*

وبعد. . فإن الصعوبات التي ذكرناها لا تمثل (استحالة) قيام اتجاه الاستغراب، فهي صعوبات من الممكن التغلب عليها لإفساح المجال أمام هذا الاتجاه البحثي الجديد الذي سيكون له نتائج مهمة، بل هو ضرورة مستقبلية في إطار ما يسمى بالنظام العالمي الجديد. . فهو نظام لا يمكن لنا أن نرفضه، فلا يبقى لنا إلا محاولة فهمه - من خلال فهم بنية الحضارة الغربية - وبالتالي نضمن أن نتعامل معه تعاملًا جيداً نحفظ لنا هويتنا الحضارية كعرب مسلمين.





## ( الاستغراب )

### مشروع حسن حنفى الحضارى

أ. محمود أمين العالم (\*)

#### ١- مدخل نظرى

حسن حنفى مفكر إسلامى، مجدد جسور، يستوعب تراثنا العربى الإسلامى استيعابا عميقا، كما يستوعب التراث الفلسفى لعصرنا استيعابا عميقا كذلك. وتمتلىء نفسه بهموم وطنه المصرى وأمتة العربية، وهموم العالم الإسلامى عامة. وهو يقدم عصير هذا كله فى مشروعه الحضارى الذى يعمل على إنجازه منذ ما يقرب من ربع قرن. ومشروعه هذا، الذى يواصل استكماله بجدية ودأب، يعبر فى الحقيقة عن مرحلة جديدة من أجل التجديد الدينى والفكرى التى تتجلى فى أعمال الشوكانى والطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده والجسر، وإقبال وابن باديس وعلال الفاسى ومالك بن نبي وطنطاوى جوهرى وعلى عبد الرازق وأمين الخولى ومحمد النويهى ومحمود أحمد طه وخالد محمد خالد وغيرهم. ولكن لعل حسن حنفى لا يقف عند تجديد الشريعة بل يسعى كذلك بجرأة وتفتح واستنارة إلى تجديد العقيدة نفسها. فهو يضيف إلى الدراسات فى أصول الدين وعلم الكلام المتعلقة بعلم الله، بل يحول علم الله إلى علم الإنسان - كما يقول - ويتقل بنا من علم العقائد الدينية إلى علم الصراعات الاجتماعية. يقول فى مقدمة كتابه الموسوعى «من العقيدة إلى الثورة» (أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس). إنه يسعى

(\*) كاتب وناقد ومفكر عربى.

للجمع بين العقيدة والتغيير الثورى الاجتماعى بجهد - نجح أولا ينجح - إلى إقامة لاهوت التحرير والتغيير والتثوير. هاجسه الأساسى هو الإنسان الفاعل الحر المتجدد فكرا وحياة. وهو مسعى فى تقديرى جليل ونبيل بغير شك.

وهو يطلق على مشروعه «التراث والتجديد»، لأنه فى التراث وبالتراث يسعى لتحقيق التجديد الذى ينشده. ومشروع حسن حنفى يتألف من مدخل عام يتمثل فى كتابه «التراث والتجديد»؛ الذى يعرض فيه الأفكار والخطوط العامة لخارطة مشروعه كله، ثم من ثلاثة محاور بعد ذلك المدخل العام، أولها محور يتعلق بنقد التراث العربى الإسلامى وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين، فى محاولة لإصلاحهما وفق احتياجات وملازمات عصرنا، ويتمثل هذا المحور فى موسوعته «من العقيدة إلى الثورة» ذات المجلدات الخمس، وثانيها محور يتعلق بنقد تراث الحضارة الغربية، حضارة الآخر على حد قوله ويتمثل فى كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» وهو ما سنركز عليه فى دراستنا هذه. أما المحور الثالث فيتعلق بالتفسير والواقع، وهو محور فى طور الإعداد، ولم ينشر بعد.

وكتاب «التراث والتجديد» - كما ذكرنا - هو المدخل العام للمشروع. والتراث عند حسن حنفى ليس تراث الماضى فحسب بل هو فى نفس الوقت معطى حاضر. فهو مخزون نفسى عند الجماهير، وهو جزء من الواقع الحاضر. فنحن على حد قوله «نعمل بالكندى كل يوم، نتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات وبالتالى يكون تراثنا القديم حيا يرزق، يوجه حياتنا اليومية» (د. حسن حنفى: التراث والتجديد. طبعة ١٩٨٠ ص ٢٤). وعلى هذا فتحليل وتجديد تراث الماضى - وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين - طبقا لحاجات العصر هو تحليل وتجديد كذلك لعقليتنا الحاضرة. وبهذا يمكن تحقيق النهضة المنشودة.

والتجديد يتم بطرق ثلاث: تجديد اللغة وتجديد المعنى وتجديد الشئ أو الواقع. أما تجديد اللغة فيتم - كما يقول - باستخدام الألفاظ المتداولة بدلا من الألفاظ التقليدية، فنستخدم كلمة «أيدىولوجية» بدلا من كلمة «دين»، وكلمة «قبلى» بدلا من كلمة «شرعى»، وكلمة «الإنسان الكامل» بدلا من كلمة «الله» وهكذا. أما فيما يتعلق بالمعنى فيتم بإعادة قراءة التراث بمنظور العصر وعلى أساس الشعور، فالشعور كما يقول «أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعى». وهذا ما يبين تأثر حسن حنفى بفلسفة هوسرل الظاهرانية

وتبنيه لمنهجها ورؤيتها. وتجديد الشئ عند حسن حنفى يعنى تغيير الواقع الثقافى وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات. ويعرض الكتاب فى جزئه الأخير لأسس إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والأصول والفلسفة والتصوف. من أجل إقامة علم جديد يستمد من الوحى أصوله. فالوحى عند حسن حنفى متجه إلى تغيير العالم وتجديده وبهذا يحول الوحى نفسه إلى حضارة. وتأسيسا على هذا فإن مهمة «التراث والتجديد» عند حسن حنفى هى تحويل العلوم القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم فى تحقيق مطالب العصر. (المرجع السابق، ص ١٩٧٤ - ٢٠٣).

وفى موسوعة حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» سنجد تفصيلا لكل هذا الذى كان على نحو تخطيطى عام فى كتابه «التراث والتجديد».

وقد لا تسمح هذه الدراسة المكرسة لكتابة «مقدمة فى علم الاستغراب» بعرض هذا الكتاب الموسوعى، ولهذا نكتفى بالإشارة السريعة إلى بعض ملاحظتنا المنهجية عليه، كتمهيد لدراستنا لكتابه عن الاستغراب.

إن حسن حنفى يسعى إلى تجديد شعورنا الراهن وعقليتنا السائدة كما يقول فى كتابه «من العقيدة إلى الثورة» بنقد ما فيها من رواسب مستمرة تنتسب إلى الفكر الأصولى القديم، ولكنه يستند فى هذا إلى مفهوميين من المتعذر التسليم بهما:

**أولا:** إن الرواسب والأفكار السائدة هى عينها امتداد للأفكار الأصولية القديمة وهو فى تقديرى مفهوم غير تاريخى؛ فلاشك أن أصول الفكر القديم تنتسب إلى أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كانت سائدة فى الماضى تختلف عن الأوضاع الراهنة.

**ثانيا:** يكاد حسن حنفى فى دراسته أن يخلخل مفهوم العقل ويجعله أقرب إلى الشعور أو البديهية أو يجعله على الأقل ينبع أساسا من الشعور أو البديهية، وبهذا يكاد يفقد العقل عقلانيته ويجعله مجرد أداة استخلاصية شكلية يستمد قيمته ومصاديقته من الشعور والبديهية. وهو تأثر واضح - كما ذكرنا - بفلسفة الظاهراتية لهوسرل.

**ثالثا:** يحدد حسن حنفى المعرفة بحدود الأسس العامة التى يصفها الوحى، ولهذا فلا معرفة جديدة. إذا كان ثمة معرفة جديدة خارج الوحى، إلا فيما يطلق عليه اسم الفروع أى التطبيقات لهذه الأسس العامة. وبهذا يغلب الوحى على الواقع بل يشرط الواقع بالوحى الذى هو بدوره مشروط بالكتاب أى بالقرآن. وهذا مما يحد من الاجتهاد العقلى والتجديد الذى يدعو إليه.

رابعاً: يقلص حسن حنفى التراث العربى الإسلامى فى التراث الدينى وحده ويحدد التراث الدينى بالتراث الإسلامى، ويحد التراث الإسلامى بالتراث السنى. حقا إن الاتجاه السنى هو الاتجاه السائد، ولكن هذا لا يبرر إغفال اتجاهات أخرى كان لها تأثيرها مثل الشيعة والمتصوفة، هذا إلى جانب العناصر الأخرى من تراثنا العربى الإسلامى، من علوم طبيعية ورياضية، وآداب وفنون ومنجزات اقتصادية وإدارية إلى غير ذلك.

هذه بعض الملاحظات المنهجية العامة التى نتجاوز بها العديد من الملاحظات التفصيلية الموضوعية التى لا يتسع لها هذا المدخل التمهيدى لقراءتنا لكتابه «مقدمة فى علم الاستغراب».

## ٢. استغراب أم تغريب معكوس؟

وننتقل بعد ذلك إلى الجبهة الثانية فى مشروع حسن حنفى الحضارى، وتتعلق بالموقف من التراث الغربى الذى كرس له كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار الفنية للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩١).

يمثل التراث الغربى - عند حسن حنفى - «الآخر». إنه الآخر إزاء «الأنا» الإسلامى. على أن هذا «الأنا» ما يزال فى عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا «الآخر»، ويعده مصدراً لعلمه. فضلاً عن أن هذا «الآخر» يجعل من «الأنا» الإسلامى موضوعاً له ولعلمه. ولهذا يسعى كتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى محاولة قلب هذا الوضع. فهو يدعو إلى إبداع «الأنا» بدلاً من تقليد «الآخر»، وإلى إمكانية تحويل «الآخر» إلى موضوع للعلم بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم (المرجع السابق ذكره، ص ٥). وهو يسعى منذ الصفحة الأولى من كتابه إلى دحض الإيحاء بأنه رافض للغرب. متفوق على الذات، شأن الاتجاه السلفى التقليدى. على أن حسن حنفى يحدد طبيعة العلاقة بين «الأنا» و«الآخر» بأنها علاقة تضاد لا علاقة تماثل، دون أن ينفى هذا ضرورة النظر فيها وتمثلها وإكمالها (المرجع السابق، ص ١٦). وهو يميز بين طبيعة حضارة «الأنا» الإسلامية، وحضارة «الآخر» الغربية. والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعتين. فحضارة الغرب - كما يقول - حضارة ذات طبيعة طردية أى نشأت بالطرد المستمر من المركز ورفضاً له، وكتطور صرف، وهو تطور صرف دون بناء «ولا توجد

ماہیۃ مسبقۃ لہ کما ہو الحال فی الوعي الإسلامی» (ص ۱۱۱). ولہذا یطغی علی طابع تفکیرھا المنہج التاریخی کما ظہر فی المدرسۃ التاریخیۃ والمارکسیۃ وفی العلوم التاریخیۃ الی سمیت بالعلوم الاجتماعیۃ ثم الإنسانیۃ (ص ۱۷). علی حین أن حضارۃ «الأنا» الإسلامیۃ، حضارۃ ذات طبیعۃ مرکزیۃ ماہویۃ؛ آی ذات ماہیۃ مسبقۃ، ولہذا فہی متمركزۃ حول رسالتھا وعقیدتھا الأولى. إنها تنسج علومھا من «أصول الدین وأصول الفقہ والتصوف» حول مرکز واحد، وہی تنطلق من هذا المركز وتبدع من خلاله. «وتطور هذه العلوم - کما یقول - إنما یکشف عن بنائھا. فالتطور جزء من البناء، کما أن البناء یکتمل بالتطور. ونلاحظ هنا أن الفارق بین طبیعۃ الحضارتین هو أن الحضارۃ الغربیۃ تتسم بالتاریخیۃ بدون بنیۃ. فوعیھا وعی تاریخی، أما الحضارۃ الإسلامیۃ فہی بنیۃ بلا تاریخیۃ، ووعیھا وعی لبنیۃ علومھا، آی وعی ماہوی. إن الأنا لا تكون بل توجد» (ص ۱۱۰). کما نلاحظ أن الحضارۃ الإسلامیۃ عند حسن حنفی تکاد تقتصر علومھا علی العلوم الدینیۃ علی خلاف علوم الحضارۃ الغربیۃ ذات التوجہ الاجتماعی الإنسانی.

ویحاول حسن حنفی أن یتخلص من الأسطورة القائلة بأن الثقافۃ الغربیۃ ثقافۃ عالیۃ، وأنها الحضارۃ المثلۃ للحضارات البشریۃ جمیعاً (ص ۱۹). وإنما ہی «فکر بینی محض نشأ فی ظروف معینۃ من تاریخ الغرب وهو نفسه صدی لهذه الظروف» (ص ۳۷). وإن کان یقول فی الوقت نفسه بأنها «ورث الخبرات الطویلۃ للتجربۃ البشریۃ، تراکمت فیہ من الشرق والغرب»! (ص ۳۷). علی أن هذه الثقافۃ الغربیۃ تہيمن علی ثقافتنا وتصوراتنا للعالم فأصبحنا موضوعاً لھا، ولہذا یسعی حسن حنفی بهذه «المقدمۃ لعلم الاستغراب» إلی أن تصبح هذه الثقافۃ الغربیۃ موضوعاً لدراستنا، بدلاً من أن نكون نحن موضوعاً لدراستھا. وهو فی الحقیقۃ ینہج فی هذا منہجاً شیعاً بمنہج عابد الجابری فی دراسته لتكوين بنیۃ العقل العربی. علی أنه إذا کان الجابری یطبق هذا المنہج علی دراسة العقل العربی، آی علی «الأنا»، العربیۃ الإسلامیۃ آی القومیۃ لا الإسلامیۃ فحسب کشفاً لثوابتھا المعرفیۃ، فإن حسن حنفی یسعی لتطبيق هذا المنہج علی الحضارۃ الغربیۃ آی علی «الأخر».

ویری حسن حنفی أن مساحۃ کبیرۃ من ثقافتنا المعاصرۃ قد تحولت - علی حد قوله - إلی وکالات حضاریۃ للغير، وإلی امتداد لمذاهب غربیۃ: اشتراکیۃ، مارکسیۃ، لیبرالیۃ، وجودیۃ، شخصانیۃ، سیریالیۃ، تکعیبیۃ.. إلی غیر ذلك (ص ۲۴). بل یذهب إلی أن معظم

تياراتنا الفكرية الحديثة هي أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة «فظاهرة التغريب عمرها حوالى مائتى عام فى وعينا القومى، وبها وعينا القومى يسير على قدمين: الأولى طويلة وقوية وربما رفيعة نظراً لأننا نجهل تراثنا القديم، والثانية قصيرة ومتورمة نظراً لانتشار الثقافة الغربية فى وعينا القومى لدرجة الانبهار والتبعية (ص ١٥). فالإصلاح الدينى (الأفغانى) والليبرالية السياسية (الطهطاوى) والعقلانية العلمية (شبلى شميل)، كلها ترى الغرب نمطاً للتحديث ونموذجاً للتقدم، وترى صورتها فى مرآة «الآخر» (ص ٢٦). على حين أن الفكر الإسلامى القديم استطاع أن يتمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته بل قام بنقدها (ص ٢٨). ولهذا، إذا كان الاستشراق هو رؤية «الأنا» (الشرق) من خلال «الآخر» (الغرب)، فإن علم الاستغراب يهدف إلى تأكيد ذاتية «الأنا» باتخاذ موقف نقدى من ثقافة «الآخر» باعتباره موضوعاً. وهذا ضرورة ملحة - كما يقول حسن حنفى - فى عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب يمارس هيمنته الإستعمارية الثانية (ص ٣٣). ولا سبيل لتحقيق نهضتنا وحضارتنا الشاملة إلا بالتحرر من هيمنة حضارة «الآخر» الغربى. «فطالما أن الغرب قابع فى قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعى يحال إليه كل شىء للفهم والتقييم سنظل قاصرين، وفى حاجة إلى أوصياء» (ص ٣٤). فلا إبداعاً ذاتياً دون التحرر من هيمنة «الآخر»، ولا إبداعاً أصيلاً دون العودة إلى «الذات» الخاصة بعد أن نقضى على إغترابها فى «الآخر» (ص ٥٢). «فالمجتمعات التى داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها اثبات الهوية فى مقابل التغاير والأنا فى مواجهة الآخر والأصالة فى مواجهة التحديث والإغتراب المرتبط به... ولكن بعد الإستقلال الوطنى عاد المستعمر من خلال الثقافة وانتشر التغريب واستقلت البلاد، ولكن احتلت الأذهان. قد ولد الفعل وهو التوجه نحو الآخر رد فعل هو الرجوع إلى الأنا كما هو الحال فى الثورة الإسلامية فى إيران والثورة الإسلامية المعاصرة فى شتى أنحاء العالم العربى والإسلامى» (ص ٢٥). ونلاحظ فى هذا النص مفهوم الهوية يكاد يرتبط بالمفهوم الأرسطى للهوية أى التماثل الذاتى الدائم فضلاً عن الدلالة الدينية الخالصة للرجوع إلى «الأنا» فى مواجهة الآخر. وما أكثر الإشارات الأخرى إلى ذلك فى الكتاب مثل «يستطيع الفكر الإسلامى أن يعطى نماذج عديدة دفاعاً عن الهوية ضد التغريب مثل تحريم القرآن موالاة الغير والتقريب إلى الأعداء والتودد إليهم ومصالحتهم... ورفض التقليد والتبعية فالاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب» (ص ٢٨).



٢٩). لقد بدأت الحضارات من الشرق، ثم انتقلت إلى الغرب وقد تعود إلى الشرق مرة أخرى على حد تعبير حسن حنفي (ص ٥٣). ولا فرق فيما يتعلق «بالآخر» الغربي بين تراثه الرأسمالي وتراثه الاشتراكي، فكلاهما تراث سيطرة وهيمنة وتراث عنصري (ص ١٠٢). ولهذا فهناك اختلاف حاسم بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فالحضارة الإسلامية حضارة توحيدية، على حين أن الحضارة الغربية حضارة مفرقة (ص ٦٦١). ولهذا يقوم حسن حنفي بتأريخ «الأنا» تأريخاً يختلف عن التأريخ الغربي الذي يتمثل في العصر القديم والوسيط والحديث. أما تأريخ «الأنا» فيتمثل عند حسن حنفي في مراحل ثلاث كذلك، ولكنها مختلفة. فكل مرحلة منها تدوم سبعمائة سنة. ولقد انتهت منها مرحلتان وبقيت الثالثة. المرحلة الأولى تبدأ من القرن الأول الهجري حتى القرن السابع وتنتهي بابن خلدون، والمرحلة الثانية تبدأ من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر وتنتهي بعصر التحرير من الاستعمار. أما المرحلة الثالثة، أي السنوات السبعمائة الثالثة فقد بدأت بالفعل - في رأي حسن حنفي - منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها - على حد قوله - العصر الذهبي الثاني للحضارة الإسلامية (ص ٦٩٧)، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف، ذلك أنها استكملت مراحلها الثلاث التي تتمثل في عصر أداء الكنيسة والعصر المدرسي والعصر الحديث، وليس لها مرحلة رابعة. وبهذه الرؤية الثلاثية أو الثلاثية لحركة التاريخ، يؤكد حسن حنفي أن المستقبل للحضارة الإسلامية وحدها. وهي رؤية حضارية فلسفية تذكرنا بالمراحل الحضارية المختلفة عند شبنجلر وتوينبي وهي أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى العلم. وتكاد تقدم صورة قدرية للتطور التاريخي خالية من أي أساس موضوعي.

وفي ضوء هذه الرؤية التاريخية الخاصة يقوم حسن حنفي بعرض تحليلي للفكر أو الوعي الغربي، محدداً في البداية المصادر المختلفة لهذا الفكر من مصادر يونانية ورومانية ومصادر يهودية ومسيحية ومصادر شرقية قديمة، ثم يتابع هذا الفكر منذ القرن الأول حتى المدارس الفكرية المختلفة في القرن العشرين، محدداً كذلك المعالم الرئيسية لهذا الفكر في سياقه التاريخي.

على أنه من الملاحظ: أنه في عرضه التاريخي للفكر أو للوعي الغربي، وفي تحديده لتكوينه وبنيته، لا يقوم بأي دراسة نقدية لهذا الفكر، بل يكاد عرضه له أن يكون عرضاً

محايدا، لا يختلف كثيرا - إلا فيما ندر - عن العديد من كتب تاريخ الفلسفة الغربية، سواء كتبها غربيون أم كتبها عرب، بل هو عرض مسطح أحيانا يكاد يكون مجرد استعراض لعناوين بعض النظريات الفلسفية دون تحليل أو تقييم. ولهذا لا يمكن القول بأن هذه المئات من الصفحات عن تاريخ الفكر الغربى تعبر عن موقف نقدى متميز خاص. إنها مجرد سرد تاريخى له. ولهذا لا أدرى على أى أساس يمكن أن نعد هذه الصفحات استغرابا إسلاميا فى مقابل الاستشراق الغربى! ولو صح اعتبار هذا استغرابا، لكان كل من كتب عن الفكر الغربى أو الأدب الغربى أو الحضارة الغربية مستغربا إذا لم يكن من أبناء الغرب! ولعلنا نجد هذا التأريخ الفلسفى النقدى للغرب عند بعض الكتاب المصريين والعرب مسلمين كانوا أو غير مسلمين، يتميز تاريخهم الفلسفى بموقف ايديولوجى خاص مثل يوسف كرم (برؤيته التوماوية الجديدة) وعبد الرحمن بدوى (برؤيته الوجودية) وعثمان أمين (برؤيته الجوانية) وزكى نجيب محمود (برؤيته الوضعية) ومطاع صفدى فى كتابه «نقد العقل الغربى» الذى قرأ هذا العقل قراءة نقدية من داخله، وغيرهم كثيرون، دون أن يدعوا أنهم ابتكروا علما جديدا هو علم الاستغراب. وبهذه المناسبة أتساءل ماذا يمكن أن نسمى الكتابات العربية التى درست وأرخت للفلسفة الهندية أو للخبرة اليابانية أو للفكر الصينى التقليدى أو الثورى مثلا هل نسميها استشراقا أو استغرابا؟!!

وفضلا عن هذا كله، فلقد مضى فى عصرنا ما كان يسمى بالكتابة الاستشراقية، فالإستشراق ليس مجرد كتابة عن التراث الدينى للشرق العربى الإسلامى، من وجهة نظر غربية، بل كان يتضمن أمورا عديدة منها كشف النصوص وتحقيقها فى مختلف المجالات الفلسفية والأدبية والفنية والتاريخية والسياسية، كما كان يتضمن دراسات لها ودراسات مقارنة بينها وبين نصوص غربية فى هذه المجالات المختلفة، وتحديد التأثير المتبادل بينه، فضلا عن التأويل والتفسير الذى كان يعبر - بغير شك - عن أيديولوجية المستشرقين الخاصة، كما يعبر أحيانا عن المصالح والسياسات الخاصة لدولهم. وكان يغلب على أحكام هذا النمط من المستشرقين طابع التأمل الخالص، دون أن تخلو من مناهج علمية فى البحث والدراسة وذلك مثل أعمال ماسينيون وبيرك وواط، وميكيل وجارديه وبرنارد لويس وكراسنوفسكى ورودنسون وغيرهم. ولقد انتهت هذه المرحلة من الاستشراق - فى تقديرى -

وحققت - بغير شك - إضاءة كبيرة لتراثنا العربى الإسلامى فى مختلف المجالات الفكرية والأدبية والفنية والعلمية والتاريخية والاجتماعية والثقافية عامة، على الرغم من نختلف فيه مع هذه الدراسة أو تلك، مع هذا المنهج أو ذاك، مع هذه الأحكام أو تلك. ولقد قامت مرحلة أخرى جديدة فى دراسة الأوضاع العربية والإسلامية الراهنة، لم تعد تنتسب إلى الاستشراق القديم، بقدر ما أخذت تنتسب إلى العلوم المختلفة من أنثروبولوجية وسياسية واجتماعية واقتصادية وأدبية. لقد انتهت مرحلة الاستشراق وبدأت مرحلة جديدة من الدراسات العلمية والتجريبية ذات التخصصات الدقيقة المختلفة، مهما اتفقنا أو اختلفنا مع نتائجها أو مناهجها كذلك. على أنه فى الوقت الذى تنتهى فيه مرحلة الاستشراق، وتبدأ مرحلة الدراسات العلمية، يبدأ حسن حنفى بما يسميه الاستغراب بل علم الاستغراب! والحق، أننى لا أجد علما بالمعنى المنهجى الدقيق أو إطارا نظريا محكما ومنطقا حضاريا دقيقا - على حد قوله (ص ٢١) - فليس ثمة تأسيس لقواعد أو لمنهج فى هذا الاستغراب. بل لا أجد استغرابا إلا فى هذه الدعوة التى يدعو إليها حسن حنفى فى مقدمات كتابه وفى صفحاته الأخيرة، وهى دعوة أقرب إلى التبشير والدعوة التعبوية منها إلى العلم أما تطبيقه على الفكر الفلسفى الغربى، فهو مجرد عرض وصفى غير نقدى - كما ذكرنا - لا يختلف فى الجوهر عن مختلف الدراسات الأخرى العربية والغربية لتاريخ الفلسفة الغربية. وإن افتقد الدقة العلمية، لا فيما يصدره من أحكام فحسب كما سوف نرى، وإنما كذلك فى انعدام استناده إلى مراجع فيما يسوقه من عرض للمذاهب الفلسفية المختلفة إلا فيما ندر، بل تكاد تقتصر مراجع هذا الكتاب على كتبه هو نفسه! وسر هذا - فى تقديرى - هو إخفاؤه للمراجع الغربية التى استقى منها عرضه الاستغرابى! بل لعلنا نجد فى هذا العرض الذى يقدمه حسن حنفى والذى يسعى به لتأكيد الاختلاف التام بين الموقف الفكرى الحضارى الإسلامى والموقف الفكرى الحضارى الغربى نجد تماثلا - لا فرقة - بين فصول ومراحل فى الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية يحرص حسن حنفى على إبرازه فى أكثر من موضع فى كتابه.

ونكتفى بإيراد بعض الأمثلة: فعندما يعرض الكتاب لعصر التنوير الغربى فى القرن التاسع عشر، مؤكدا أن سمته هى اعتبار العقل سلطانا على كل شىء، وأن العقل أساس النقل، يضيف حسن حنفى إلى ذلك قائلا «كما كان الحال فى تراثنا الاعتزالى» (ص ٣٠٧). وفى حديثه عن هيجل وإشارته إلى أنه فى فلسفته تم تحويل الدين إلى المثالية، وتحول

الوحي إلى العقل، أى تم تعقيل الدين وتنظير الوحي، يعلق على ذلك قائلاً «كما حدث ذلك عند المعتزلة فى تراثنا الإسلامى القديم» (ص ٣٤١). ويشير فى حديثه عن بنية العقل الأوروبى إلى أن العقلانية الأوروبية تعد امتداداً لعقلانيتنا الإسلامية الاعتزالية الأولى (ص ٦٢٤). ويقول عن سمات التنظير الأوروبى إنه «تنظيم استعمال الوقت كما هو الحال فى تنظيم أوقات الصلاة عند الأصوليين» (ص ٦٢٦). بل يتبين تقارباً غير مباشر بين قدرة الوعى الأوروبى فى عصر النهضة على اكتشاف الحقائق الإنسانية والطبيعية والدينية اعتماداً على جهد العقل ورؤية الطبيعة وبين النموذج الإسلامى فى تراثنا القديم، وحدة الوحي والعقل والطبيعة الذى تسرب كما يقول قبيل عصر النهضة إلى الوعى الأوروبى بعد نقل التراث الإسلامى من العربية إلى اللاتينية (ص ٢٣٥). وما أكثر الأمثلة الأخرى التى تماثل بين توجهات ومقدمات تأسيسه نظرية ومفاهيم فى التراثين الإسلامى والغربى.

وعندما نتأمل أوجه الخلاف العام التى يقول بها بين الموقف الإسلامى الحضارى وموقف الحضارة الغربية، نتيين أنه يفيم هذا الخلاف على أسس قابلة للجدل، بل هى أقرب إلى السجال الفكرى منها إلى الحقائق المستخلصة من الدراسة العلمية. فهو يقول على سبيل المثال بأن الحضارة الإسلامية حضارة توحيدية على حين أن الحضارة الغربية والعقلية الغربية مفرقة (ص ٦٦١). وهى قضية سبق أن عرض لها ودافع عنها أنور عبدالمملك ولنا رد عليها فى دراسة قديمة. وهى على أية حال قضية خلافية ولا تستند إلى أسس موضوعية. فما أكثر ما نجد توجهات توحيدية وتفريقية فى كلا الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية. ويقيم حسن حنفى دعواه بالاختلاف والخلاف الحضارى بين هاتين الفلسفتين أو العقلانيتين على أساس: «أن النظريات الفلسفية فى الحضارة الغربية وهى المعرفة والوجود والقيم والدين، قد جاءت - كما يقول - لتغطية الواقع الأوروبى العارى بعد القطيعة المعرفية بعد عصر النهضة وتأسيس الفكر النظرى الجديد. أما عندنا - كما يقول حسن حنفى - فلم تحدث قطيعة معرفية بعد، وما يزال الواقع مغطى، والوثام قائماً بين «الأنا» والعالم. ولذلك لا تجد هذه المباحث الفلسفية فى جامعاتنا وبين طلابنا أى صدى اللهم إلا من كلام محفوظ لابتدأ له ولا نهاية له ولا هدف. إنما أسس الفلسفة لدينا تتحدد من موقفنا الحضارى الآن الذى يضم جبهات ثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع أى التفسير» (ص ٦٤٤ - ٦٤٥). ولا شك أن هذه الجبهات الثلاث

هى وجهة نظر خاصة لحسن حنفى ولها أصداء بغير شك فى فكرنا المعاصر. ولكن هذا لا ينفى وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم فى هذا الفكر كذلك. وما أكثر الدراسات الجادة المتعلقة بها فى جامعاتنا وبين طلابنا ومفكرينا، ولا تشكل أساساً قطعياً للتفرقة الفكرية بين الحضارة الإسلامية عامة والفكر العربى الراهن والحضارة الغربية، وإن كانت تجعل لقضايا تراثنا والموقف من التراث الغربى دلالة خاصة متميزة. بل إن حسن حنفى نفسه يتبين وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم والدين فى تراثنا القديم كما سبق أن ذكرنا. فنظرية المعرفة - كما يقول - تقابل «نظرية العلم عند علماء أصول الدين أو المنطق عند أصول الفقه وفى علوم الحكمة أو الإشراق عند الصوفية، والمعرفة التاريخية تعادل المعرفة النقلية المتواترة فى تراثنا القديم، ونظرية الوجود تقابل نظرية الوجود عند علماء أصول الدين والطبيعات فى علوم الحكمة والأحكام الشرعية فى علم أصول التوحيد والعدل فى علوم أصول الدين إلى غير ذلك. أما مبحث الدين فهو الموضوع الغالب على كل علومنا القديمة» - كما يقول - (ص ٦٤٣ - ٦٤٤). وفضلا عن هذا فإننا نلاحظ أن حسن حنفى يقتصر فى تحديده لمعالم الحضارة الإسلامية على تجلياتها الفكرية الدينية أساسا - كما رأينا - من فقه وأصول الفقه وعلم كلام، متجنباً بقية الجوانب العلمية والثقافية والموضوعية الأخرى فى هذه الحضارة. كما يسعى فى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى ما يشبه محاولة تفسير أغلب التيارات الفلسفية الغربية تفسيراً دينياً من ناحية أو تفسيراً ذاتياً من ناحية أخرى وأحياناً بشكل متعسف. فديكارت عند حسن حنفى «ينتسب إلى العصور الوسطى أكثر منه إلى العصور الحديثة، وكذلك كانط فكلاهما جعل العقل مبرراً للإيمان التقليدى» (ص ٢٩٣). وهيجل كما يقول حسن حنفى كان «مفكراً دينياً فى البداية وكما تدل على ذلك أعمال الشباب ثم تحول من الدين إلى المثالية، من الوحي إلى العقل فى أكثر محاولة عرفها تاريخ الفلسفة الغربية لتعقيل الدين وتنظير الوحي كما حدث ذلك عند المعتزلة والحكماء فى تراثنا الإسلامى القديم» (ص ٣٤١). على أن حسن حنفى إلى جانب هذه القراءة الدينية لأغلب توجهات الوعى الأوروبى، نراه كذلك يسعى لإضفاء مفهوم ذاتى شامل سيطر على هذا الوعى الغربى كله وكان من اليسير عليه بالطبع أن يدلل على ذلك فى فلسفات ذات توجهات عقلانية مثالية مثل فلسفة ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل، ولكنه يسعى للتدليل على ذلك كذا... فى التوجهات الحسية عند لوك وهوبز وهيوم، وكذلك التوجهات الوضعية والماركسية والتطورية لأنها تجعل الأولوية للواقع على الفكر كما يقول، ولهذا يرى أنها ذاتية

مضادة أو أدبية مقلوبة أو ذاتية جماعية أو وعى اجتماعى روح طبيعية! (ص ٦٢٢).

على أننا نكاد نجد فى عرضه للوعى الأوروبى الحديث سيادة للفلسفة الظاهراتية حتى قبل ظهورها بشكل نسقى فى كتابات هوسرل. والفلسفة الظاهراتية عنده هى خاتمة المطاف فى تكوين الوعى الأوروبى، ولهذا يكاد يراها مكوناً أساسياً فى الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فهو يجد الظاهراتية فى تفسيره للمثالية المطلقة عند فيشته وهيجل ويرى فى الوجودية تطبيقاً للمنهج الظاهراتى فى الوجود، وهذا صحيح وكذلك الشخصانية التى يراها ارتباطاً بالظاهراتية المتأخرة عند هوسرل وخاصة فى مخطوطاته عندما تحولت إلى نزعة أخلاقية صوفية روحية، بل يرى فى الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والتاريخى وخاصة فى مدرسة فرانكفورت توجهها ظاهراتياً اجتماعياً وذلك فى رفضه للفكر السياسى التقليدى والماركسية الداروينية على حد قوله من أجل تحليل جدل اجتماعى على مستوى الإنسان، بل يرى هذه الظاهراتية فى فلسفة العلم الرياضى والطبيعى كذلك وخاصة عند هويتهد (ص ٤٨١). حتى الفلسفة التحليلية التى تضم الفكر الرياضى والمنطق وفلسفة العلوم «فإنها أيضاً خرجت من ثنايا الظاهريات عند فتجنشتاين. وعلى هذا فالظاهريات عند هوسرل كما يقول حسن حنفى - هى نهاية تكوين الوعى الأوروبى» (....)، بل إنها مشروع الفلسفة الأوربية كلها بعد أن تحقق منذ ديكارت حتى هوسرل (ص ٤٨٨).

والملاحظ أن تركيز حسن حنفى على الفلسفة الظاهراتية هو امتداد لتركيزه على الظاهرة الدينية الروحية الذاتية. فالظاهراتية كما يقول تيار اشراقى روحى ومثالية شعورية (ص ٥١٣).

والواقع أننا نجد فى منهج حسن حنفى نفسه وفى توجهه الفكرى عامة، ما يكاد أن يكون تطبيقاً لمنهج هوسرل فى الفلسفة الظاهراتية، عامة كما سبق أن أشرنا. ولعلنا نبتين ذلك فى تفرقه بين الوعى الإسلامى والوعى الغربى التى تستند - فى تقديرى - على تفرقة هوسرل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع.

على أن هذا التوجه الفكرى الظاهراتى فى تأريخ حسن حنفى للوعى الأوروبى بوجه خاص، إنما يسقط عن استغرابه دعواه النقدية الأصولية الإسلامية، ويجعله مجرد تأريخ غربى للوعى الغربى وإن تضمنته بعض إشارات ومقارنات عابرة للتراث الدينى الإسلامى.



فضلا عن هذا، فإن فلسفة هوسرل الظاهرانية هي فلسفة يقول حسن حنفى نفسه عنها أنها «إعلان الوعى الأوروبى عن نهايته» (ص ٥١٨). فكيف يتبنى حسن حنفى البشر بمرحلة حضارية إسلامية جديدة منهجا وفلسفة هما إعلان بنهاية وعى، أى بنهاية حضارة؟! وخاصة أنه لا يطبقها على الوعى الغربى فحسب بل على الوعى الإسلامى كذلك.

هذه هي قراءة مختصرة لدعوة حسن حنفى إلى ما يسميه بمدخل إلى علم الاستغراب. وفى تقديرى أن المشكلة الأساسية المنهجية فى دعوة حسن حنفى بل فى مشروعه الحضارى كله هي فى اقتصره على قراءة للسياق الموضوعى والتاريخى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة فى كل مرحلة من المراحل التى ينشأ منها وفيها الوعى، ولهذا افتقدت قراءته للوعى الحضارى الإسلامى والغربى العمق الموضوعى. على أن المشكلة الأساسية الأيديولوجية فهي فى عدم تمييزه بين الجانب الحضارى فى العرب والجانب الاستعمارى، فضلا عما يقيمه من ثنائية ضدية استيعادية شبه مطلقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فى عصرنا الراهن. وإذا كان الطابع الدينى الإسلامى دون الجوانب الأخرى للحضارة العربية الإسلامية هو الطابع الغالب فى رؤيته الحضارية مع خضوت الطابع القومى العربى، فإنه فى الوقت نفسه يكاد يجعل هذا الموقف الحضارى الإسلامى من الحضارة الغربية هو الموقف العام لبلدان العالم الثالث عامة من الحضارة الغربية.

ولا شك فى صدقية وضرورة وجدية الدعوة التى يدعوها حسن حنفى إلى تخلص ثقافتنا الإسلامية أو العربية الإسلامية أو ثقافات البلاد النامية أو العالم الثالث عامة فى تجليها الراهن من تخلفها وتبعيتها العاجزة للثقافة الغربية. ولا شك كذلك أن الدعوة إلى تأكيد خصوصيتنا الفكرية الذاتية - كما سبق أن أشرنا - دعوة صحيحة وواجبة. على أننا لن نستطيع أن نتبين هذه الخصوصية، وأن نسعى إلى تنميتها وتعميقها إلا من خلال استيعاب تراثنا القديم كله - لا تراثنا الدينى وحده - استيعابا عقلانيا نقديا من ناحية، واستيعاب حضارة العصر كلها كذلك استيعابا عقلانيا نقديا كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل فى دراسة أخرى. على أن هذا الموقف النقدى باتجاهيه، ليس بكاف إن لم ينبثق ذلك عن ممارسة فكرية وعملية<sup>٢٢</sup> رية موضوعية إبداعية شاملة تتفاعل تفاعلا إيجابيا مع واقعنا الخاص

وحقائق ووقائع عصرنا الراهن من ناحية أخرى لن تتحقق ذاتيتها وتبلور وتتحدد هويتها الثقافية والقومية بالاقتران على الجانب الدينى وحده من التراث، أو باستخلاص أسس ثابتة من تراث الماضى أو تصحيح وتطوير إجاباته، ولن تتحقق بتقليد الثقافة الغربية العصرية أو برفضها. فخصوصيتنا الذاتية ليست أقنوما ثابتا، ومعادلة نهائية، بل هى مشروع مفتوح على المستقبل، دائم التطور والتجدد وهى جزء - على الرغم من هذه الخصوصية وبفضلها - من حضارة العصر. فليس هناك فى تقديرى حضارتان مختلفتان فى عصرنا الراهن، إسلامية أو عربية إسلامية وغربية، أو دوائر حضارية متعددة مختلفة - كما يقول أنور عبد الملك ويشايعه فى ذلك حسن حنفى. بل هناك حضارة عصرية واحدة هى ثمرة الثورة العلمية التكنولوجية، وخاصة وسائل المواصلات والاتصالات والمعلوماتية، التى يقول عنها حسن حنفى فى نهاية كتابه إنها «ماتزال ثورة لمعلومات كمية لا كيفية تعطى معلومات ولا تعطى علما، تجمع أخبارا ولا تضيف جديدا» (ص ٧٢٧) (دون أن يتبين ما تعنيه من ثورة معرفية وإنتاجية) هذا، إلى جانب عولة بل دولة الاقتصاد التى يهيمن عليها فى الوقت الراهن النظام الرأسمالى العالمى وشركاته المتعددة الجنسية، وبخاصة الرأسمالية الأمريكية. إلا أنه برغم هذا الواقع الموضوعى العلمى والاقتصادى الذى تسعى الولايات المتحدة الأمريكية إلى السيطرة عليها واستغلاله لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وطمس مختلف الخصوصيات وإزالة الحدود الثقافية والقومية وفرض مصالحها الإستغلالية ورؤيتها الخاصة للحياة، أقول، على الرغم من هذا، فهناك خصوصيات قومية وثقافية ومصلحية داخل إطار هذا العالم الواحد الموحد موضوعيا على الرغم من اختلافاته. فهناك فى هذا العالم الواحد مساحة من المصالح الإنسانية المشتركة التى تتمثل فى النضال من أجل السلام العالمى والتخلص من أسلحة الدمار الشامل وحماية البيئة الطبيعية والقضاء على الأمراض والمجاعات والتصحر والتخلف، وتبادل الخبرات الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والمواقف التضامنية الإنسانية. وإلى جانب ذلك ماتزال هناك مساحات شاسعة من النزاعات والصراعات وأشكال متنوعة من الاستغلال والعدوان والاستبداد والتسلط والعنصرية والاستعمار والامبريالية والصهيونية.

إنه عالم واحد زاخر بالمتناقضات والنزاعات المختلفة. ولا سبيل إلى تقسيمه وتقليصه إلى حضارتين إسلامية أو عربية إسلامية أو ثالثة أو جنوبية وأخرى غربية شمالية. نعم

هناك فى ظل فشل النموذج السوفيتى للتنمية الاشتراكية، وانهيار المنظومة الاشتراكية، وفى إطار إنتهاء الحرب الباردة، هذه الهيمنة الرأسمالية عامة والأمريكية والصهيونية خاصة التى تسعى لتوظيف مختلف المؤسسات الدولية والمشروعات الدولية عامة لصالحها وضد بلدان العالم الثالث أو ما يسمى ببلدان الجنوب بوجه خاص. . . ولكننا لا نستطيع أن نغفل مختلف التناقضات والتفجرات الأخرى فى عالم اليوم من قومية وأصولية دينية ومصالحية وأيديولوجية، بل بين دول الشمال الرأسمالية نفسه، بين المجموعة الأوروبية والمجموعة الأمريكية الآسيوية حول اليابان والصين، بل بين الغرب الرأسمالى والشرق بمفهومه الأيديولوجى، فالصراع الطبقي لم ولن يتوقف فى العالم. ولهذا فمن الواجب أن نستبصر هذا الحديد المتفجر المتخلق فى عصرنا، وأن نسعى للمشاركة الإيجابية فيه لا الانعزال عنه برؤى قومية أو دينية متعصبة ضيقة الأفق. فهناك ما يمكن أن يوحد قوى وأفكاراً وفلسفات وتوجهات فى الشمال والجنوب، والشرق والغرب، بين المسلمين والمسيحيين، وبين غير المسلمين وغير المسيحيين. ومن واجبنا أن نسعى لتوسيع رقعة المصالح والنضالات الإنسانية المشتركة لا أن نصلصها ونعزل قواها الحية الفاعلة عن بعضها البعض. وعلينا أن نسعى لتضييق رقعة التناقضات والنزاعات ومحاصرة بل وهزيمة ظواهر العدوان والهيمنة والتوسع والاستغلال والاستبداد والاستعمار والعنصرية فى العالم ومع العالم ولمصلحة احترام الخصوصيات الذاتية إلى جسور للتجاوز والتفاعل والإغناء المشترك، ومن أجل إرساء علاقات إنسانية جديدة تستند إلى مشروعية ديمقراطية دولية حقيقية متخلفة ومتحررة من هيمنة قطب أو أقطاب على العالم، مشروعية ديمقراطية دولية تحترم فيها الخصوصيات الثقافية والقومية المختلفة والمتنوعة، بل تتألق وتزدهر فى مستوى معيشتها وفى حريتها وفى إنتاجها وفى فكرها وفى إبداعها. إنه التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة، والوحدة التى تزدهر بالتنوع والاختلاف. وعلى هذا، فتقليص هذا الواقع الإنسانى الحضارى الشامل الجديد فى حضارة إسلامية أو عربية إسلامية أو فى ثالثة وأخرى عربية، يواجه كل منهما الآخر مواجهة الاختلاف المطلق والعداء، واستقطاب طاقاتنا الفكرية لإبداع علم جديد اسمه علم الاستغراب، لإقامة مركزية إسلامية أو عربية إسلامية فى مواجهة المركزية الأوروبية، هو فى الحقيقة افتقاد للرؤية الموضوعية لخريطة التناقضات والنضالات فى عصرنا مما يقضى بنا إلى العزلة ومضاعفة تخلفنا وتبعيتنا، بل إلى مضاعفة تغريتنا تغريباً معكوساً.

فعلم الاستغراب لم ينشأ كما يقول حسن حنفى (ص ٢٢) فى مواجهة التغريب، بل هو فى الحقيقة شكل آخر من التغريب الحضارى باسم الاستقلال الحضارى. نعم للاستغراب إن كان مواصلة لقراءتنا العقلانية النقدية للتراث الغربى فى مختلف مجالاته لا فى الفلسفة فحسب بل فى الأدب والفن واللغة والعلم والرياضيات والتكنولوجيا، قراءة نتعرف بها عليه، ونمتلكه معرفة وتمثلاً إيجابياً ونكون مؤهلين للإضافة إليه بخبراتنا التراثية والمتجددة وبفاعليتنا وإنتاجنا وإبداعنا. ليست مسألة استعلاء حضارى أو ثقافى أو دينى، أو مسألة تكبر وتكابر، وإنما مسألة فعل وإضافة إلى تراث الماضى وفعل وإضافة ومشاركة فى حضارة العصر بما يحقق تطويراً وتنمية لذاتيتنا ولحضارتنا المشتركة.

عذرا لهذه الإنعطافة ذات الطابع السياسى. فالحديث عن الاستغراب والدعوة إليه هو فى الحقيقة دخول مباشر فى الهم السياسى المباشر على الرغم من طابعه الفكرى النظرى.

### كلمة أخيرة

تمت لو استكمل حسن حنفى مشروعه الثلاثى الجبهات وانتهى من كتابة جبهته الثالثة، جبهة الواقع والتفسير كما يقول. فلعلنا نجد فى هذه الجبهة الثالثة توضيحاً لبعض ما اختلفنا معه فى الجبهتين السابقتين أو تصحيحاً لما قد يكون قد تورطنا فيه من أخطاء فى نقدنا لمشروعه فى هاتين الجبهتين. على أن الذى لا شك فيه، أن مشروع حسن حنفى على الرغم من اختلافاتنا معه يعبر عن ثلاثة توجهات أساسية لا مفر من الإنشغال بها ومعالجتها - وإن اختلفنا معه فى منهج المعالجة - إذا أردنا تحقيق تنوير حقيقى أصيل فى فكرنا العربى المعاصر: الأول هو نقدنا لتراث الماضى، والثانى هو نقدنا لتراث الغرب، والثالث هو تحليل واقعنا الموضوعى وتفسيره تمهيداً لتغييره، وتنميته تنمية ذات عمق روحى أخلاقى اقتصادى اجتماعى ثقافى شامل أو ونحن نسعى لتغييره وتنميته.

على أن حسن حنفى فى نقده لتراث الماضى، وقف فى نقده عند محاولة إعادة بنائه حتى يتحقق له بهذا إعادة بناء الموروث الثقافى الراهن كما أشرنا من قبل، باعتبار أن هذا الموروث الراهن هو مخزون نفسى متراكم من تراث الماضى. فنقد تراث الماضى وتجديده وفق حاجات العصر هو تجديد لهذا الموروث، بحيث يكون قادراً على إعطاء تصور علمى للعالم وتوجهات ودوافع للسلوك «الوطنى» كما يقول حسن حنفى (ص ٩٣). على أنه

بدلاً من أن يجدد التراث القديم والموروث الراهن بمحاولة الإجابة على الأسئلة الراهنة لمجتمعنا ولعصرنا، احتفظ بأسئلة التراث القديم كما هي، وحاول أن يجيب عليها إجابة عصرية وإن تمسك أحياناً ببعض الإجابات السلفية مثل قضية «الاستحقاق» أى استحقاق كل إنسان لما يصيبه من ألم وأذى ومثل تبنيه للسحر كحقيقة تكاد أن تكون صنواً للمعجزات. وهكذا لم يخرج من إसार الماضى، بل على الرغم من جسارة بعض إجاباته واختلافه مع تراث الماضى، ومحاولة إقامته على أرض إنسانية، فإنه ظل فى إطار سلفية أسئلة الماضى وبعض إجاباته.

والموقف من التراث - فى تقديرى - ينبغى أن يقف عند حدود هذا التراث ونقده نقداً عقلانياً فى إطار ملابساته الاجتماعية والتاريخية الخاصة، مستعينين - بغير شك - بمنهجنا العلمية الجديدة. ولهذا فإن التجديد يبدأ بالإستيعاب النقدى العقلانى لتراث الماضى واستخلاص واستلهم الدروس التاريخية منه، ولكن التجديد لا يتحقق بالفعل إلا بالإجابة العقلانية النقدية على الأسئلة المنبثقة من ضرورات الواقع الراهن نفسه ومستجداته. فهذا يمكن أن نجدد الحاضر وأن نضيف إلى تراثنا إضافة إبداعية حقيقية.

هذا من حيث محاولة حسن حنفى تجديد تراث الماضى. أما فيما يتعلق بنقد الفكر الغربى، فإن حسن حنفى بتمييزه المطلق من الناحية النظرية فى حضارة عصرنا الراهن بين الحضارة الإسلامية أو العربية الإسلامية والحضارة الغربية، ودعوته إلى إعادة كتابة الفلسفة الغربية من زاوية «الأنا» أى من زاوية الرؤية الإسلامية أو العربية الإسلامية وحدها، فإنه بهذا قد أغلق الباب أمام إمكانية رؤية عقلانية موضوعية صحيحة للفكر الغربى فى إطار واقعه الاجتماعى التاريخى الخاص نفسه. وفضلاً عن هذا، فإنه لم يقوم عملياً وتطبيقياً بنقد الفكر الغربى أصلاً من الزاوية الإسلامية أو العربية الإسلامية - إلا بشكل هامشى عابر بل ملتبس - واكتفى بعرضه عرضاً سردياً وصفيّاً برانياً كما أشرنا من قبل. ولم يختلف فى هذا العرض كثيراً مع أغلب من أرخوا لهذا الفكر الغربى، فضلاً عن تبنيه لمنهج من مناهج الفكر الفلسفى الغربى وهو المنهج الظاهراتى فى قراءته لهذا الفكر. ولهذا أخشى أن أقول أن حسن حنفى اتخذ موقف الساحر من التراث الغربى لا موقف العالم المتواضع المدقق، فنراه فى نهاية كتابه يصف عمله فى تحرر الأنا من الآخر فى هذا الكتاب بقوله «اقتضى قصر العمر أن أخرج الأفعى أولاً من تحت قميصى ثم بعد ذلك أصفه مدققاً محققاً» (صـ).

(٧٨٧)، إلا أنه فى الحقيقة أوهمنا بأقواله شأن السحرة جميعا أكثر مما حقق وعوده. فالثعبان - لو كان من اللائق أن نصف التراث الغربى عامة بأنه ثعبان - ما يزال كما رأينا داخل قميصه، وألغام الآخر - كما يقول فى نص آخر (ص ٧٤٩) ماتزال فى أرضه - إن صح كذلك أن نعتبر الآخر مجرد ألغام فى أرضنا - ولم ينجح استغرابه فى أن يطهرها منها اللهم إلا بكلمات مجردة عامة أقرب إلى التبشير والتعبئة الأيديولوجية الحماسية. فى تقديرى أن الأساس المفهومى لهذا هو عدم تفرقه بين الجانب الحضارى العلمى الإنسانى المشترك والجانب العدوانى الاستعمارى فى الحضارة الغربية.

مرة أخرى أقول، إننى تمنيت لو استكملت معرفتى بمشروع حسن حنفى بالتعرف على جبهته الفكرية الثالثة التى لم ينشرها بعد. فهذا لا يصبح نقدى للمشروع مستكملا فحسب، بل قد تتضح لى أمور لم أتبينها فى الجبهتين الأخرين، جبهة تراث الماضى، وجبهة نقد الحضارة الغربية.

وأيا ما كان الأمر، فإن نقدى لمشروع حسن حنفى الحضارى هو جزء من اجتهادنا الفكرى المشترك جميعا لتلمس الطريق لتجديد فكرنا وواقعنا العربيين، فى إطار عصرنا الراهن. فنقدى له هو استمرار له واستلهام منه. وهو نقد لا يقلل بحال ما يتسم به هذا المشروع من استيعاب وإحاطة غنية لتراثها الأصولى القديم وللتراث الفلسفى، الغربى ومن عمق وجدية وطموح وطنى وقومى وإنسانى نبيل، مما يجعله بحق إضافة حقيقية جلية إلى الحوار الدائر حول تراثنا العربى الإسلامى كله فى إطار عصرنا الراهن.



## جدل الأنا والآخر في مشروع «التراث والتجديد»

د. بهمن طريف الخولي (\*)

بسبب ما تعانيه حضارتنا الراهنة من تغيرات مواردة، جذرية، هي بالأحرى ارتدادية، يزداد ضغط بضعة من التساؤلات الثقافية التي كانت قد ألحت بامعان، وارتدت محاولات الإجابة في مشاريع نخبوية عديدة، يزخر بها الفكر العربي المعاصر.

ولكن كانت قضية «جدل الأنا والآخر» - أو منظومة التقابل بين الشرق والغرب، أو طبيعة المواجهة بين الحضارة العربية والإسلامية وبين الحضارة الأوروبية والأمريكية - واحدة من أهم تلك التساؤلات، فإن مشروع «التراث والتجديد» الذي طرحه الدكتور حسن حنفي من أكثر مشاريعنا الفكرية التحاماً بهذه القضية التي تفرض نفسها الآن على واقعنا وعلى خطابنا، وأجرؤها في التصدي لها.

ينطلق مشروع «التراث والتجديد» من عام ١٤٠٠ هـ، ليقف على مشارف مرحلة السبعمئة الثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية، بعد مرحلة السبعمئة الأولى - القرون الهجرية السبعة الأوائل، التي كانت مرحلة المد والازدهار، وسيادة الزمان والمكان. ثم مرحلة السبعمئة الثانية، القرون السبعة التالية (\*\*)، التي كان انقلابها الجدلي إلى الذبول

(\*) أستاذ مساعد فلسفة العلوم بآداب القاهرة.

(\*\*) هكذا في فاتحة المبتدأ تواجها واحدة من إسقاطات فيلسوفنا حسن حنفي الغربية، ألا وهي تلك القوة العجيبة التي يكسبها حنفي للرقم (٧). إن حنفي يصر على طوطمية التسييع للمراحل التاريخية، حتى يكاد الرقم (٧) يكتسب معه القدسية التي اكتسبها مع الإسماعيليين في تأملهم لأيام الأسبوع السبعة، والكواكب السبعة المعروفة آنذاك، ويحثهم عن الإمام السابع المتم لعودة الأئمة أم أنه ما يترسب في الوعي العربي من تفاؤل دائم بالرقم (٧) «وبينا فوقكم سبعا شذادا (النبا/ ١١٢)» والسماوات السبع والفرايس السبع المعلقة والأرواح السبع.

والنكوص والارتداد والتبعية. يقف المشروع نزاعاً تواقياً إلى أن تكون السبعمئة الثالثة والراثة المركب الجدلي الشامل الصاعد الواعد، الذي يجمع ما في الطرفين أو المرحلتين، ويتجاوزهما إلى الأفضل، يربطهما معا في موقف حضارى منشود، ينفذ رواسب الجمود والتخلف وصنوف الاستعمار والتبعية، خروجاً إلى مرحلة التحرير التام والاستقلال والفاعلية في الزمان والمكان... ومن قبل ومن بعد تأكيد «الأنا» في مواجهة «الآخر».

مشروع «التراث والتجديد» أيديولوجيا الإجابة على تساؤلات العصر الملحة، والاستجابة لمتطلبات الواقع الراهن وتحدياته الضروس. إنه أيديولوجيا حضارة متأزمة وناهضة، تحاول الوقوف على أسباب الأزمة، والخروج منها إلى آليات النهوض، مستجيبة بهذا وذاك لدورة التاريخ.

من هذا المنطلق يتصدى مشروع «التراث والتجديد» لإعادة بناء تراثنا القديم بأسره، بهدف تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة، بدايتها الوحي وغايتها الأيديولوجيا.

فالأيديولوجيا عند حسن حنفى علم عملى ونظرى على السواء والوحي علم المبادئ العامة، التى يمكن بها تأسيس العلم ذاته، والتى هى فى الوقت نفسه قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. الوحي هو منطق الوجود المميز لحضارتنا، ومهمتنا تحويله لعلم شامل/أيديولوجيا شاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنسانى المطابق لحاجات العصر. أو لم يتحول الوحي منذ هبوطه إلى حضارة، ارتدت إلى علوم مثالية: نقلية، ونقلية عقلية، وعقلية؟! لم تكن الحضارة الإسلامية بأسرها إلا محاولة لمنهج وعقلنة الوحي، لكن فى ظروف تاريخية مختلفة. علينا الآن منهجته وعقلته مجدداً، أى طبقاً لظروف واقعنا نعيد بناء تراثنا بخطوطه السبع<sup>(١)</sup> (علم الكلام، الفلسفة، التصوف، أصول الفقه، العلوم النقلية كالقرآن والتفسير والحديث والسيرة، العلوم العقلية كالرياضيات والطبيعات والعلوم الإنسانية).

إعادة بناء التراث هى الجبهة الأولى التى يعاد فيها رسم مسار الأنا. الجبهة الثانية لمشروع «التراث والتجديد» هى تحديد الموقف من الآخر - الغرب. وذلك فى «علم الاستغراب» الذى يهدف إلى فهم الآخر/ الغرب فى إطاره وتطوره التاريخى ليغدو مجرد

(١) د. حسن حنفى «التراث والتجديد» الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧.

## جدل الأنا والآخر في مشروع التراث والتجديد

موضوع دراسة وليس نقطة إحالة، رد مشروع الثقافى إلى حدوده التاريخية والجغرافية، نهيدا للقضاء على خرافة الثقافة العالمية التى جعل الغرب نفسه مركزا لها<sup>(١)</sup>. وفى هذا رذاك، نعيد بناء إيجابيات الحضارة العربية بوصفها نابعة من التراث الإسلامى، استعدادا لانتقال دورة الحضارة من الآخر الغربى إلى الأنا.

هكذا نخلص إلى الجبهة الثالثة، وهى موقفنا من الواقع المباشر، الحاضر الراهن. وبينما نأخذ الجبهة الأولى من السلف، والثانية من الغرب، فإن الجبهة الثالثة/ الواقع هى مناط الإبداع، كما أن فيها تصب الجبهتان الأخريان، ولأن النص الدينى - ثم التراثى والفولكلورى من المكونات الأساسية لواقعنا، تبرز هنا ضرورة إعادة بناء مناهج التفسير عن طريق الهيرومنوطيقا - أقوى تمثلات حنفى للفينومينولوجيا - مذهبه ومنهجه وأداته الأثيرة جدا. وتعنى الهيرومنوطيقا بانصهار النص والقارىء معا، النص مادة خام، القارىء يشكلها ويعيد تشكيلها فى كل عصر، تبعا للأفق الثقافى المعطى، القراءة مهمة مستمرة، والتأويل إمكانية مفتوحة متجددة دائما.

هكذا يمضى «مشروع التراث والتجديد». «بنظرية هيرومنوطيقية جديدة، نعيد بناء الحضارة/ الثقافة على مستوى الكوكب الأرضى، وبصفة خاصة اليهودية. المسيحية. والإسلام. وفى سويداء هذه النظرية يراى الوحي/ التراث بعد تأهيله لهذا ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، فى عالم حديث تحرر من الاغتراب، وظافر ببرنامج عمل شامل للفعل الإيجابى<sup>(٢)</sup>.

ويصرف النظر، أو بتصويبه، على المراحل الثلاث للمنهاج الجدلى (القضية - نفيها - مركبها) نجد مثلا يمثل الموقف الحضارى المروم، مشروعا ثلاثى الجبهات، يحلو لحسن حنفى أن يطلق عليه اسم الكتاب الذى يمثل البيان النظرى الأولى (المانفستو). أى «التراث والتجديد». فى هذا الإطار تواجهنا قضية جدل الأنا والآخر، بكل تلك القوة والحضور، ولتمثل أعقد جنوحات حنفى التى يصعب قبولها، بقدر ما يصعب رفضها من حيث هى إحدى الأركان الركينة التى تمنح المشروع شموليته الأيديولوجية.

- (١) د. حس حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب» الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١.

(2) Issa I. Boullata, Trends And Issues In Contemporary Arab Thought, University Of New York Press, 1990, P. 40.

ذلك أن سبعمائتنا الثالثة/ مرحلتنا الراهنة، التي تستلزم تجديد التراث، لا تتأتى فقط في إطار تطور حضارتنا - مسار الأنا، بل تتأتى أيضاً وأساساً في إطار اضمحلال الآخر الغربي، وبناء على فقدانه العرش أو المركز، انتهاء دورته الحضارية، وتبادل الأدوار بين الآخر والأنا، المركز والأطراف... المعلم والتلميذ... السيد والعبد... الغرب والشرق، ليأتى دور الأنا، وعلينا التهيؤ لاحتلال المركز بعد طول بقاء في الهامش/ الأطراف خلال سبعمائتنا الثانية.

هكذا نجد المنطق لنهضتنا هو نهاية الريادة للشعور الأوروبي، التي تعاصر رد فعلها الجدلى وهو بدايات التحرر لشعوب الشرق بصور عدة من إصلاح أو إحياء أو نهضة أو إعادة بناء الموروث، بداية الريادة لشعور الأنا، شعوب العالم الثالث. إنه شعور يبلور وعياً إنسانياً جديداً وناشئاً، يقوم على التنمية والتحرر والوحدة والعدالة الاجتماعية وتأكيد الهوية، قهراً للتخلف والاستعمار والتجزئة والتفاوت الطبقي والتغريب. هذا الوعي الناشئ في العالم الثالث، سيتبوأ المركز بدلا من الوعي الأوربي الأقل. تعيين هذا الأفول مهمة علم الاستغراب في الجبهة الثانية.

وبالها من طوبى وردية يانعة، ترفرف فيها أحلام الأنا وسائر آماله القومية. فهل الواقع حقا هكذا؟! أيشهد صعود الأنا وأفول الآخر؟!

لقد تخلق مشروع التراث والتجديد، في الستينيات، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية. فكان ظهور المركزية الشرقية لتعارض المركزية الغربية. وتأتينا «رياح الشرق» لأنور عبد الملك بالمركز أو الدائرة الإسلامية من المغرب حتى الفلبين، والدائرة الصينية اليابانية<sup>(١)</sup> وسواهما، وأن الإسلام قوة تغير، نظرية اجتماعية سياسية شاملة تؤلف إطار الفكر التقدمي<sup>(٢)</sup> هكذا في المربع نفسه مع حنفى، يقف القبطى الأصيل أنور عبد الملك برضانة أسلوبه ودقة تحليلاته وحدة وعيه للخطر الداهم الذى يمثله الغرب ورفض فكره لأنه رصيد المرحلة الاستعمارية... يقف متبنيا الدعوة لنهوض الشرق على أنقاض الغرب، الذى أخذ فى التصدع منذ اتفاقية «الطا» عام ١٩٤٥، ليفقد زمام المبادرة وتأتينا نحن «المبادرة التاريخية ومفتاح فك الحصار من الشرق الحضارى ومن مجموعة القارات الثلاث»<sup>(٣)</sup>.

(١) د. أنور عبد الملك، «تغيير العالم» سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥. ص ٦.

(٢) محمود أمين العالم، «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربى المعاصر» دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٦. ص ١٩٢.

(٣) أنور عبد الملك، م. س، ص ١٧١.

## جدل الأنا والآخر في عصر الحداثة والثورة

إنه اتجاه عام في الفكر العربي، يسرف في تعليق الآمال على أفول الحضارة الغربية، يسير فيه حنفى إلى آخر المدى، مكرسا لمنطق الصراع الحضاري والحروب الثقافية التي ما فتىء الغرب يشهر في وجهها منذ أن «كانت نبوءة القضاء على الإسلام تراودهم حتى نهاية القرن الثالث عشر ورددتها روجر بيكون»<sup>(١)</sup> R. Bacon (١٢١٤ - ١٢٩٤) - وصولا إلى الجولة التسعينية المعاصرة والشرسة<sup>(٢)</sup>.

ولكن متى كان الخطأ يعالج بالخطأ المضاد؟! إن حنفى يتعامل مع الحضارة الأوروبية/الآخر الغربي ككتلة مصمتة، ترفض برد فعل عكسي للتمركز الغربي على الذات، يتمركز إسلامي على الأنا. وعن طريق أدلة كل شيء ينكر عالما مشتركا أو أهدافا إنسانية عامة، جعلت الأنا يساهم بترائه في نهضة الآخر، وجعلت الآخر يحقق منجزات عملية هي بعض أحلام الأنا وتطلعاته واحتياجاته<sup>(٣)</sup>. وبعض وأهم أدوات مشروع حنفى ذاته، ومن ثم يثار الاعتراض بأن التحرر من الغرب وإخلاء مواقعه، ليس من حيث هو آخر، وإنما من حيث هو مستعمر محتل مسيطر مستغل مستنزف للموارد عنصرى... صهيوني

«الموقف عسير، فالغرب نار ونور، نار من حيث هو هكذا ونور من حيث استملاكه للعلم ولحصائل الحداثة، ويزيد الطين بلة أن الثانية علة الأولى، وأيضا إحدى علل التحرر منه!! هنا يتقدم زكى نجيب محمود، ورغم بساطة طرحه لإشكالية الأصالة والمعاصرة وتقليصه إياها إلى مناهج العلوم الطبيعية، فإنه الرائد في فرضها بقوة على مسرح الجغرافيا الفلسفة العربية، يمكن أن نتعلم منه. فوعيه الحاد بالاستعمار، والأرق الذي أمضاه إلى آخر لحظة في حياته بجريمة قيام إسرائيل وقد شهد وقائعها عن كثب إيان دراسته في لندن... لم يدفعه هذا إلى الإجحاف الذي يأتى على الأخضر واليابس في الموقف من الغرب، وظل

(١) لسبح، «تربية الجنس البشرى» ترجمة د. حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧، من مقدمة بقلم المترجم ص ٧٨  
(٢) شهدت السياسة الغربية منذ مطلع التسعينيات ما سمي «بالحرب الثقافية» ضد الثقافات المغايرة على السبيل المثال الثقافة الإسلامية على الخصوص بهدف تحجيمها والحيلولة دون وصولها إلى وضع ينازع سيادة الثقافة الغربية، هذا في إطار أيضا ما سمي بالنظام العالمي الجديد. كلاهما النظام العالمي الجديد والحرب الثقافية، ظهرا في أعقاب حرب الخليج. وفي مقال و. س. لنهد، الدفاع عن الحضارة الغربية، بمجلة السياسة الخارجية الأمريكية، عدد ٨٤، ١٩٩١، ومقال صموئيل هنتجتون الصدام بين الحضارات: مجلة الشؤون الخارجية الواسعة الانتشار، تم مناقشة نظرية صراع الحضارات، واعتماد مفهوم الحرب الثقافية. وخلاصة هذا المفهوم أنه بعد انتهاء الحرب الباردة بين الرأسمالية والشيوعية السوفيتية ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هي خطوط القتال في المستقبل، بين الغرب وبين الحضارات غير الغربية الست، وأولها حضارة الإسلام. ويخلص هنتجتون إلى دعوة الغرب للاتحاد كي يتصدى لهذا الخطر الزاحف بين الشرق والإسلام إلى الغرب والشمال.

(٣) محمود أمين العالم، «مفاهيم وقضايا إشكالية»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٩، ص ٨٩.

رصيد الغرب خصوصاً في العلم الطبيعي وكرامة وحقوق المواطن محتفظاً باخضاراه اليانع في عيني الرائد وفي فكره. وهل ينكر هذا الاخضرار إلا الأعشى؟! ورب معترض بأن محاولته - لهذا - انتهت إلى توفيقية، هي بالأحرى تلفيقية. ليزداد الموقف عسراً، إنها معسرة «المعاصرة» الشهيرة.

ولا معسرة أمام الطموح الجارف لمشروع «التراث والتجديد» الذي يستهل زاده بامتصاص إيجابيات الغرب إلى آخر قطرة، ليركه هشماً تذروه الرياح أو تقتلعه عن وضع المركز. وببساطة يقرر حنفى أفول أو انتهاء أو تقويس الحضارة الغربية، مؤكداً أن هذا الانتهاء كان حتماً مقضياً، فالوحي أساس الحضارة، وبينما يمثل الأنا حضارة مركزية تدور حول المركز/ الوحي، فإن الآخر «الحضارة الغربية» نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز/ الوحي ورفضاً له، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع.

\*\*\*\*\*

وها هنا نعود إلى نقطة البدء المطلقة، التي يبدأ منها ويرتكز عليها مشروع «التراث والتجديد»، ألا وهي القرآن الكريم أو الوحي، بوصفه نقطة الإحالة المرجعية الثابتة، لأنه الواقعة الأولية المعطاة للشعور، لتمثل نقطة بدء حضارة الأنا. . منطلق وعينا الحضارى، كأمة متميزة بأنها إسلامية، ثم كان الوحي ذاته هو المركز الذى نشأت حوله دوائر علوم تراثنا.

إن الوحي القرآنى فعل توحيد فذ، مثل نقطة تحول متفردة. لم يكن استمراراً لآى مسار كان قبله، ثرياً أو شعرياً. إنه كما قال طه حسين - الأستاذ العميد - ليس شعراً ولا نثراً، بل قرآن، ولعل ظهور الوحي فى سيرورة الحضارة العربية/ الأنا، يماثل ظهور الفلسفة فى سيرورة الحضارة الغربية (الآخر)، منعطف جذرى وتغيير حاسم، من حيث الرؤية التى أتى بها، والمنهاج الذى استنه<sup>(١)</sup>.

هكذا نتفهم قول حسن حنفى المهم: إن أميز ما يميزنا كأمة سواء إذا كنا مجتمعاً حالياً أو حضارة سابقة هو أننا تلقينا (وحياً) يمتاز على الأقل بخصائص ثلاث، أولاً، أنه آخر مرحلة من تطور الوحي فى التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد، وبذلك يكون لدينا الوحي

(١) على حرب «الحقيقة والتأويل» دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٥. ص ٤٥



مكتملاً في صورته النهائية، يمكن أخذه كأصل للشرائع، دون انتظار تغيير أو تبديل أو نسخ، ثانياً: أنه محفوظ كتابة بين دفتي القرآن، وبذلك أمن خطورة التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الأخرى من إنجيل وتوراة عند بني إسرائيل. وثالثاً: أن القرآن ككتاب مقدس لم ينزل دفعة واحدة، بل نزل منجماً كما يقول علماء التنزيل، أى أنه ليس وحياً معطى، ولكنه وحى منادى به اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم، تأتى كل آية كحل لموقف، ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن. فأهم ما يميزنا عن الأمم والحضارات الأخرى هو هذا القرآن<sup>(١)</sup>.

ويبدو لى أنه لا ضير من اعتبار الوحي نقطة البدء، بصرف النظر عن التأييد الفينومينولوجى لهذا، أى عن رسوخه فى المخزون الشعورى. فصحيح أن الأنا - هذه المنطقة تتميز بسعة الموروث الثقافى قبل الوحي بزمان سحيق<sup>(٢)</sup>. وأمامنا فى مصر الحلقة الفرعونية والحلقة القبطية اللتان لا يمكن إغفالهما، إذ لاتزالا ماثلتين فى شعور الجماهير (أو الأنا). من الحلقة الفرعونية: شم النسيم، السبوع، الفول المدمس، ذكرى الأربعين لأن التحنيط كان يستغرق أربعين يوماً، بل مازال ثمة الحانوتى، أى الحنوطى رغم اندثار التحنيط ذاته. أما الحلقة القبطية، فلا يزال الفلاح المصرى - سواء أكان مسلماً أو مسيحياً - يعيش حتى الآن فى تقويمها وينظم وقائع حياته وفقاً للشهور القبطية المطابقة لمناخ مصر وبيئتها الزراعية... وشبيه بوضع مصر أقطار أخرى لها موروث حضارى ماثل قبل الوحي الإسلامى... كل هذا صحيح..

لكن أولم يمثل الوحي الإسلامى، بسرعة غير مسبقة دائرة حضارية استوعبت كل هذا لتمثل مرحلة جديدة، نقطة بدء جديدة، شكلت كل المسار التاريخى اللاحق للأنا؟!

ثم كانت لغوية الحدث القرآنى وما أدراك ما لغوية الحدث القرآنى؟! إنها هى لا سواها التى تجعل من مشكلة الخصوصية أو «الأصالة» واقعاً شاغلاً لنا دون أية أمة أخرى، لأننا نحن الأمة الوحيدة التى لاتزال تتحدث بلغة تراثها القديم وكتابها المقدس، وكما تثبت الفلسفة التحليلية المعاصرة ليست اللغة قالباً أو وعاءً يملأ بالفكر مثلما تملأ السلة الفاكهة، اللغة هى ذاتها نسيج الفكر.

(١) د. حسن حنفى، «قضايا معاصرة» فى فكرنا العربى ج٢، دار الفكر العربى، القاهرة، ط١ ١٩٧٦. ص ١٦٥.

(٢) د. عبد المنعم تليمة، عرض: «التراث والتجديد»، مجلة فصول، العدد الأول، سبتمبر ١٩٨٠ ص ٢٣٨ : ٢٤٠. حيث يعترض

تليمة على اعتبار الوحي نقطة بدء لذلك السبب

وقد مارس جلال الحدث القرآني نوعاً غريباً، لعله غير مسبوق، من فقدان الذاكرة التاريخية، ترسخ بلغوية الحدث، وهجران البلدان المفتوحة للغاتها القومية التي هي إطار تفاعلاتها السابقة الطويلة مع واقعها، والنسيج الذي تمثلت فيه قيمها ونواتج حضارتها. ويخالف الأديان السماوية التي عد الوحي الإسلامي ذاته امتداداً وتطويراً لها، نجد أن كل ما بقى في الوعي الجمعي من حاصل تاريخ ما قبل الوحي، إما نماذج شاخصة للطاغوت والجاهلية والشرك وكل ما يتوجب نقضه ونفيه، وإما خيالات باهتة وأمساخ شائبة لفرعون الجبار وإرم ذات العماد وشمود الذين جابوا الصخر بالواد... ولما تنامت مؤخراً البحوث التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية وتجلت ذخائر أصول القوميات، كان تيار الوعي - سواء احتوى هذا أم لا - قد استقر تماماً في إطار الظاهرة القرآنية. وكيف إذن لا نشير إليه قائلين: من هنا نبدأ.

\*\*\*\*\*

أما عن كون الوحي القرآني مركزاً نشأت حوله دوائر العلوم التراثية، أي من حيث هو وحي تحول إلى حضارة، فهذا بدوره من أميز ما يميزنا كأمة فقد خرج تراثنا من الكتاب - الوحي. كانت أولا الانبثاق الجبارة الفريدة لعلوم اللغة، التي أسفرت عن جهاز اشتقاقى ونحوى وصرفى لا مثيل له في لغات العالمين. لأن الوحي نص أي ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشف عن إعجازه، يتبعهما الفقه ليستنبط الأحكام قياساً عليه، والكلام من أجل عقلنته، ليتطور إلى الفلسفة... مما جعلنا حضارة مركزية. أي تدور حول مركزها الثابت: الوحي.

هذا هو الفارق الأساسى المحورى والجدلى بين الحضارة العربية الإسلامية (الأنا) والحضارة الغربية المسيحية (الآخر) التي أصبحت طردية بلا مركز. «لأن الكتاب فيها قد خرج من التراث» ولم يخرج التراث من الكتاب<sup>(١)</sup> لم تكتب الأناجيل إلا بعد اكتمال الدعوى المسيحية، فكانت لاحقة على العقيدة وتعبيراً عنها، وليست سابقة عليها أو مصدراً لها. ثم كان ظهور علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى القرن السابع عشر مع سبينوزا وريتشارد سيمون R. Simon وجان أوستريك J. Austic، الذى أثبت أن كثيراً من التحريف والتبديل والتغيير وقع فى الكتب المقدسة. أى أن الموروث التاريخى لم يثبت أمام

(١) لسنج، «نرية الجنس البشرى» من مقدمة بقلم المترجم د. حسن حنفى، ص ٤٠

النقد. ولعل لسنج من أكثر علماء اللاهوت جرأة في الإشارة إلى الأساس التاريخي الهش للمسيحية بعد اكتشاف التحريف في الكتب المقدسة إذ يقول: «لماذا لا يستطيع دين له مثل هذه الحقيقة التاريخية والهشة فيما يبدو - أن يرشدنا إلى أفكار أكثر يقيناً وأكثر دقة فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية وبطبيعتنا الخاصة وبملاقاتنا مع الله، وهي الأفكار التي ما كان باستطاعة العقل الإنساني أن يصل إليها بمفرده»<sup>(١)</sup> أما عن قواعد الإيمان، فلم يفت لسنج أنها لم تستنبط من كتابات العهد الجديد فقد وجدت قبل أن يوجد سطر واحد منها<sup>(٢)</sup> وينطلق لسنج من هذا إلى دعواه «للدن الطبيعي» الذي يلغى المسيحية ذاتياً، وقد انتشر بين أئمة عصر التنوير، ويرى حنفى الدين الطبيعي من عناصر التحرر في الغرب، مثلما هو الدين الذي كان عليه إبراهيم، وهو دين الإسلام،<sup>(٣)</sup> إن العلمانية، معناه الوحيد، لأن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا ولا يفرق بينهما فالإسلام هو الدين الطبيعي هو العلمانية!!

ها هنا التوقف ضروري للإشارة إلى أن ذلك الصراع الديني الذي كان من مقدمات عصر التنوير هو صراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية. بينما ظلت الكنيسة الأرثوذكسية - صحيح العقيدة في الشرق بمنأى عنه. وكما يقول هوايتهد: «نظرت إلى حركة الإصلاح الديني بلا مبالاة عميقة، على أنها أمر من الأمور السداحلية التي تخص الشعوب الأوروبية»<sup>(٤)</sup> فهل يشفع هذا في تبرئة فيلسوفنا من اللعب بالنار على حدود الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والمسيحيين، وهو في الواقع لا يلتفت إليها أبداً، ولا حتى في الجزء الثامن والأخير من عمله «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢: ١٩٨١، والذي يحمل عنوان «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»!!

إن حنفى يريد أن يجعل من العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا والآخر الغربي كما أشرنا. والواقع أن هذا التقابل قائم في محور أقوى من كل مدار حوله فيلسوفنا ذلك أن الوحي / الدين السماوي نبت من بيئة الشرق... هبط عليها... تعبيراً عنها وسداً لاحتياجها وكمالاً لها، بينما الدين بالنسبة للآخر الغربي أيديولوجية مستوردة إن جاز

(١) المرجع السابق، فقرة ٧٧، ص ٢٨٤.

(٢) نفسه، ص ٣٠٨.

(٣) د. حسن حنفى، فلسفة، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٨٥.

(4) A.N. Whitehead, Science And Modern World, Collins, Cambridge, 1975. Pp. 11-12.

التعبير، جاءها من بيئة أخرى مستجيباً لظروف أخرى. فكان من الطبيعي أن تمثل فترة العصور الوسطى الدينية فاصلاً غريباً في الحضارة الغربية، وأن تنقطع عنه في عصر النهضة، وتعود إلى مصدرها الإغريقي. ولن يمانع فيلسوفنا في اعتبار أثر المصدر اليهودي/ المسيحي على الواقع الغربي الآن في صورة (رد الفعل) والرفض الذي يغذي عداءهم للشرق.

لماذا لا يلتفت حنفى لهذا؟ ويركز - غير آبه بخطورة المردود على الواقع المصري - على هشاشة الموروث التاريخي للمسيحية ذاتها، وعدم ثبوته أمام النقد. هل يغفر له أنه لا يعنيه إلا التقابل مع الآخر، الغرب الاستعماري المسيطر، ليجعل من هذا إيذاناً بانتقال دورة الحضارة إلى الأنا، إلينا جميعاً مسلمين ومسيحيين. فتلك الهشاشة هي ما جعل العقل الأوروبي غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز، هي ما جعله حائراً متذبذباً، تطوراً بلا بناء، متجهاً نحو أفول ونهاية حتمية. . يسير حنفى بهذا إلى آخر المدى، يستغله أيما استغلال في جدل الأنا والآخر. . . فيجعل القرآن أساساً لنقد الكتب المقدسة السابقة، وذلك لثبوته، ولأنه يمثل اكتمالاً للأديان وتحقيقاً لغايتها مما يجعل حضارة الإسلام هي الوريث الطبيعي لفلسفة التنوير، التي كان نقد الكتب المقدسة من روافدها المهمة.

وعلى الرغم من أن الغرب - والشرق الأقصى أيضاً - تجاوز مرحلة التنوير بقرنين أو بعشرين أو مرحلتين، يصر حنفى على أنها المرحلة التي سترثها نهضتنا المعاصرة «مستندين إلى نقد الإنجيل وعلمانية ديننا والعقلانية مع المعتزلة» . . إلخ. .

من هنا كانت دعواه لإعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من تراث الأنا، تمهيداً لأن نرثه واستعداداً منا لدورنا المرتقب في أن نحل محله في المركز الحضاري، بعد أن دنت نهايته المحتومة وقد بدأت أول خطوة في طريق الألف ميل المؤدى إلى هذه النهاية المحتومة، حين اتخذ الغرب موقف الرفض من الوحي أو الانقطاع<sup>(١)</sup> عن طريقه، حين اكتشف عدم اتساقه مع العقل والواقع وبدأ منذ القرن السادس عشر في طريق طردى من الوحي - الذي هو أساس الحضارة. منذ ذلك الأوان شرع الآخر في إنشاء علوم عقلية وطبيعية وإنسانية،

(١) لذلك يرفض حنفى تماماً استخدام مفهوم «القطيعة المعرفية» في مشروعنا الحضاري لأنه معبر عن خصومية الآخر الغربي في موقفه من الوحي. وهذا ينطوي على خلط في استخدام مفهوم القطيعة المعرفية. وقد ناقشنا هذا في كتابنا: الطبعيات في علم الكلام: قراءة في مشروع «التراث والتجديد» الفصل الرابع منه. وهذا الكتاب هو المصدر الأساسي لهذه الدراسة عن جدل الأنا والآخر. إنها مأخوذة منه.

## جدل الأنا والآخر في مفهوم القدر والتجديد

تقوم على أدوات جديدة للمعرفة، العقلية أو الحسية، وابتداء من بؤرة جديدة وهي الإنسان نشأت الحضارة الأوروبية كتطور صرف دون بناء<sup>(١)</sup>. ولأنها هكذا، أمكن وضعها بين قوسين، بين لحظتين تاريخيتين لتطور الوعي الأوروبي هما: لحظة البداية مع ديكارت بالأنا أفكر حيث الاتساق والتطابق والحساب والهندسة والصورة، ولحظة النهاية مع هوسرل بالأنا، موجود حيث الواقع العيني المعاش والحياة والدافع والانطلاق والانبثاق والآداب والفنون..

هذه هي دلالة الترجمة التي قام بها حنفي لكتاب ساتر (تعالى الأنا موجود) وكأنه إعلان عن انحسار الشعور الغربي وإفلاسه، مستعيناً بما واكبها في أواسط القرن العشرين - من تصاعد موجات النقد الذاتى فى الحضارة الغربية، خصوصاً مع تويتسبى وأطروحة شبنجلر وسواء بأفوال الغرب. التي عكست ما نجم عن حريين عالميتين من دمار وخراب ويأس وإحباط.. فانتشرت الفلسفات اللاعقلانية والتشاؤمية والعدمية وعمت فنون الدادية والسيرالية ومسرح العبث.. وبدأت الحضارة الغربية وكأنها تنعى من بناها.

\*\*\*\*\*

ها هنا نضع الأصبع على الزلل الأكاديمى الذى نال حقاً من علم الاستغراب وحدوده، ألا وهو الخلط بين انتهاء مرحلة الحداثة وانتهاء دورة الحضارة الأوروبية. فالذى حدث هو أن تكالبت الأزمات على دعائم فلسفة الحداثة الغربية مما دفع المفكرين والفلاسفة فى الغرب إلى تحطيمها، حتى انتهى مشروعها بعد أن تبلور فى عصر التنوير، وجد أعظم تمثيلات فى العلم الكلاسيكى الذى تؤطره الفيزياء النيوتونية. وكانت أزمة الفيزياء أخطر أزمات الحداثة، تخلقت باستكشاف علاقات فيزيائية جديدة. وهى الحركة الدائمة لجزيئات السائل، وحركة جزيئات الغاز، والديناميكا الحرارية كلها استعصت تماماً على الأطر النيوتونية<sup>(٢)</sup> حتى كان اقتحام عالم الذرة والإشعاع ليضرب عرض الحائط بالنيوتونية. وكان انهيار نموذج العالم النيوتونى الكلاسيكى - نموذج الآلة الميكانيكية العظمى، تمثيلاً لانهيار دعائم عصر الحداثة. وبدأ أن مثالياته هى الحتمية العلمية والسببية وأطراد الطبيعة والضرورة واليقين والعقلانية والفردية والتقدم المطرد.. قد استنفدت مقتضياتها ووصلت إلى طريق

(١) حنفي، «مقدمة فى علم الاستغراب»، ص ١٧

(٢) محمود أمين العالم، «فلسفة المصادقة» دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٧٠، ص ٢٥٢.

سدود. ثم تفجرت ثورة النسبية والكوانتم (الكمومية) بمثاليات معرفية مختلفة بل مناقضة، يطورها مبدأ الاحتمية العلمية في الطبيعة والتاريخ على السواء<sup>(١)</sup>. فانهارت فكرة التقدم المطلق بتقسيماته المرحلية الشهيرة. وتهاوت - مع النسق الفيزيائي الكلاسيكي - الأنساق الفلسفية الشامخة، والقيم الوطنية والقوالب والمعايير الفنية. وتزعزع الإيمان برسوخ مثل الحرية والفردية. وظهر ماركيز وهابرماس وزملاؤهما من مدرسة فرانكفورت وسواها ليميطوا اللثام عن أوهام الليبرالية وأن الديمقراطية النيابية محض إسباغ لشرعية زائفة أكثر منها تحقيقا للمشاركة في القرار السياسي، فضلا عن نظم التعليم وسيطرة وسائل الإعلام الدائمة التي تبشر فردية الإنسان... إلى آخر ما هو معروف، على العموم نشبت حربان عالميتان لتضمنا خواتيم عصر الحداثة بأسرها ما يمكن، وتشيعاه غير مأسوف على أفوله ولا يبدو أن الحضارة الغربية تعيش الآن أفولها بقدر ما تعيش انبثاق عصر ما بعد الحداثة، الذي تبدو إمكاناته خصوصا العلمية - للأسف الشديد... للحق المر - أكثر خصوبة وثراء من كل ما سبق.

\*\*\*\*\*

لكن لماذا تكون نهضتنا مشروطة بأفول الغرب؟! لماذا لا يكون ثمة مد إسلامي أو شرقي يغزو جذر غربي؟! هل لأنه من الغرب جاء وما زال يجيء الجرح النرجسي؟!<sup>(٢)</sup> والجرح الاستعماري والجرح الاستعماري والجرح الصهيوني... إلى آخر الجراح التي لا أول لها ولا آخر؟

أم لأن حسن حنفي مواصلا ومطوراً لتوجه الإخوان المسلمين، وقد أعلن الإمام حسن البنا في رسالة النور، أن دورة التاريخ بلسنت من جديد المرحلة التي سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم... هل يختلف هذا، وما قاله حنفي ورؤية شكرى مصطفى - رائد جماعة التكفير والهجرة - في كتابه «التوسعات» من أن حضارة الغرب الحديثة سوف تفنى نفسها بحرب قرية لينفخ العالم لإقامة دولة الإسلام من جديد بالسيف والرمح، وتأويلا للآية: «كما بدأنا أول خلق نعيده ويهدأ علينا إنا كنا فاعلين، (الأنبياء - ١٠٤)، وأيضا لنظرية العود إلى الدين الشيعي<sup>(٣)</sup>؟

(١) انظر: د. جعفر طريف الخولي... والاضطراب والحرية: مقال في فلسفة العلم... من الحتمية إلى الاحتمية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧. ص ٣٠٦ وما بعدها.

(٢) جورج طرابيشي الملقب بالعرب والتراب: تحليل نفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر، لندن، ١٩٩١ ص ١٨٨.

(٣) محمد مؤيد أسين العالم والوعي والوطني الزائف، ص ٢٦٠، ومقدمة للكتاب الثالث والرابع عشر من قضايا فكرية: الأصولية الإسلامية، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣، ص ٢١.



والحق أن هنا اختلافاً كبيراً. فحنفى لم يكتف مثلهما بتقرير أو انتظار أو تمنى انتقال دورة الحضارة إلى الأنا، بل شق ببراءة معبر الانتقال وعبدته ومهده، معتمداً على أدواته الأثرية: فينومينولوجيا هوسرل، وفي إحدى تبريرات حنفى الكثيرة لانتهاى الحضارة الغربية، نجدها انتهت وكان لابد وأن تنتهى لوقوعها فى أخطاء ثلاثة قاتلة، كل منها تدارك لسابقة بخطأ أفدح، وهى الصورية (العقل) والمادية (الطبيعية) وفلسفات الوجود (الروح). هذه الأخطاء الثلاثة تعطينا بناء عاماً للوعى الأوروبى، لتذبذبه الحائر بلا مركز، «وتحاول الفينومينولوجيا أن تقضى على هذا التذبذب بأن تثبت الوعى الأوروبى على بؤرة متوازنة هى بؤرة الشعور الذى تنكشف فيه الظواهر وتتأسس فيها العلوم»<sup>(١)</sup>. ومن هنا كانت الفينومينولوجيا خاتمة المطاف. لقد جعلها نقطة نهاية الوعى الأوروبى. ولما كانت بداية أو منهاج وعينا ومشروعنا الحضارى الجديد - كما ينص اتخاذها كمنهج للتراث والتجديد - فإن دورة الحضارة إذن تنتقل انتقالاً تلقائياً متواصلاً من الآخر إلى الأنا. نقطة النهاية هى نفسها البداية هى الفينومينولوجيا هى الذروة التى تحمل معها خلاصة إيجابيات الحضارة الغربية. وسوف نأخذ الفينومينولوجيا بقضها وقضيضها، ونعيد بناء تلك الإيجابيات الغربية، بإرجاعها إلى مصادرها الأولى فى الحضارة الإسلامية التى استفاد منها الغرب فى نهضته. ويعتمد حنفى فى هذا على المعتزلة، فهو حامل لواءهم مواصل مسارهم، يجعل كلامهم شاملاً لعناصر فلسفة التنوير الأوروبية: العقل والعلم والحرية والمسئولية والعدل والتقدم والمساواة. . هكذا يلفظ الغرب بعد استهلاكه، فنرث الأرض وما عليها.

هذا حسن. ولكن يصعب بل يستحيل قبول هذه المبالغة التعسفية فى تقدير دور الفينومينولوجيا. فكى تكون نقطة النهاية المزعومة، جعل حنفى كل ما أتى بعدها تطبيقات لها أو خرجت من أعطافها<sup>(٢)</sup>. وليس هذا صحيحاً، أنه لى عنق مسارات الفكر الغربى الذى شهد تيارات كثيرة نشأت موازية لها أو متقاطعة معها أو مقابلة لها أو مستقلة عنها. الفلسفة الإنجليزية على الخصوص، ورغم أثرها الكبير فى نشأة الفينومينولوجيا وتغذية أصولها، لم تتأثر إطلاقاً ولا حتى اهتمت بها. وبعد باكورة أعمال هوسرل سنة ١٨٩١ (فلسفة الحساب)، ثلة قليلة جداً فى الفلاسفة الإنجليز تابعت هوسرل فى الدهاليز الأعمق

(١) حان بول سارتر، «تعالى الأنا موحود»، ترجمة د. حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط١، ١٩٧٧. من مقدمة بقلم

المرجم ص ٤١.

(٢) حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب»، ص ٤٨٩ وما بعدها.

التي خاض فيها،<sup>(١)</sup> بل إن حنفى يؤول كل تقارب حدث في الفكر الأوروبي بين العقلية والتجريبية بإرجاعه إلى الفينومينولوجيا، في حين أنها مجرد تيار من التيارات المعبرة عن هذا التقارب الذي افتتحه إيمانويل كانط I.Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، وتعود معها إلى أصول أعمق نجدها في مشكلة الاستقراء الشهيرة، واستحالة تبرير القفزة التعميمية للملاحظات الحسية. ثم كان اقتحام عالم مادون الذرة غير القابل أصلاً للملاحظة المباشرة، وسقوط تلك النظرة التجريبية التقليدية أي الاستقراء، ونشأة المنهج التجريبي المعاصر: الفرضي الاستنباطي، حيث التلاحم الحقيقي بين المثالية والتجريبية أو العقل والواقع، لتتسارع معدلات تقدم العلوم الطبيعية، ويزداد البون بينها وبين العلوم الإنسانية، حتى يغدو تخلفها النسبي مشكلة ملحة.

في هذا الإطار ظهرت الفينومينولوجيا. وعلى الرغم من أن همها الأساسي كان البحث عن طريق آخر للعلوم الإنسانية، يزيح تلك الهوة بينها وبين العلوم الطبيعية ويبطل ردها إليها ويحقق تقدمها المأمول. . فإن الفينومينولوجيا. ظلت أولاً وأخيراً مذهباً أو منهاجاً فلسفياً، ليكون ذا أهمية فلسفية كبيرة، لكنه لم يترك إلا أثراً محدوداً جداً على العلوم الإنسانية، لم تأبه بها المدارس الكبرى العلمية حقاً كالسلوكية المعدلة وعلم النفس المعرفي والوظيفية والسوسيوميترية والاقتصاد التحليلي. . . وحتى حين نشأ علم النفس الفينومينولوجي ظل أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم السيكولوجي. وقد تبنى فينومينولوجية الاجتماع ألفريد شوتس A. Schutz و«لم يكن عالم اجتماع وإنما فيلسوفاً فينومينولوجياً أهتم بتطوير أعمال هوسرل،<sup>(٢)</sup> لعل الفينومينولوجيا. دخلت فيما بعد علم الاجتماع فعلاً مع برجر ولوكمان، فلم تكن إلا تياراً عديدة، بل وتياراً موزعاً بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والأثنوميثودولوجية. . . أما عن العلوم الطبيعية وفلسفتها فحدث ولا حرج، ولكن كانت تحليلات مينونج وسواه لأصول المفاهيم الحسائية تحمل معالم فينومينولوجية، فالرياضيات نسق استنباطي مغلق يوقف عند أصوله الأولى أما العلوم الطبيعية فأنساقها مفتوحة إلى أعلى، لا يعنيها إلا التجاوز المستمر لوضعها الراهن. . . التقدم المطرد، وأي تفسير لهذا، سواء بالعقلانية النقدية لبوبر أو اللاسلطوية<sup>(٣)</sup> المعرفية لفير

(١) John Passmore, A Hundred Years Of Philosophy, Penguin - London. 1966. P. 191.

(٢) د. محمد إبراهيم عبد النبي، «النظرية الاجتماعية والوعي الاجتماعي»، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٨. ص ١١٢.

(٣) المصطلح الشهير لبول فير أبند هو Anarchism وتبدو لي الترجمة الشائعة لهذا المصطلح بـ: «الفوضوية» ملتبة جداً وخاطئة، واعتقد أن اللاسلطوية أدق فيلولوجيا وأصوب ترمينولوجيا.

## جدل الأنا والآخر في مفهوم الذات والتجديد

أبند أو برنامج البحث لإمرلاكاتوس . . . . . ومستواها، كلها تبعد عن الفينومينولوجيا الدرجة نفسها، أو قل إنها لا علاقة لها بها أصلا .

إذن يحق القول إن حنفى صنع من حبة الفينومينولوجيا قبة شاهقة لا تتصب إلا في مشروعه، فلتن كانت مبتدأه ومنهجه، فإنها ليست البتة نقطة نهاية الوعي الأوروبي . الذى انتهى فعلا على مشارف القرن الحادى والعشرين هو ماساد طوال تاريخ الإنسان على كوكب الأرض، من مركز واحد تتسمنه حضارة واحدة وأصبح العالم الان يتسع لأكثر من مركز، مما يعنى أن لعبة الكراسى الموسيقية حول المركز . فقد خرجت شرق آسيا من وضع الأطراف واصطنعت مركزا، دون أن تنتظر خروج الغرب من المركز أو تشغل بأفوله، فقد تحدثت فى أى وضع له، وأيضا فى أى وضع تتخذه هى سواء رأسمالية اليابان أو شيوعية الصين، أو ديمقراطية الهند الاشتراكية . . . والأدهى أن يعملوا بهذا الاختلاف على الاتحاد، قائلين (\*) لا يهم لون القط مادام قادرا على اصطيد الفئران . . على التهيض والتنمية، وتحدى الغرب والتفوق عليه .

ونعود إلى الفينومينولوجيا، لنجدها مجرد تيار مهم ضمن التيارات التى تمثل انتقال الحضارة الغربية إلى مرحلة ما بعد الحداثة . وبعد اجتياز مرحلة الانتقال القلق، واستواء عصر ما بعد الحداثة، ما بعد التصنيع، عصر الحاسوب والهندسة الوراثية والأقمار الصناعية والتسليح النووى وانطلاقة العلوم اللغوية والإنسانية تنهض عنقاء الحضارة الغربية جبارة عاتية مخيفة أكثر من أى وقت مضى لحظة كتابة هذه السطور تشهد هيمنة غربية على عالمنا، ثقافيا وسياسيا واقتصاديا وعسكريا فى بعض المواقع الاستراتيجية، أشد إحكاما منها فى أى وقت مضى، ولا حتى العصر الفيكتورى، فضلا عن كبرة حركات التحرر القومى . . كامتداد أو بالكثير انعكاس، لا هو رد فعل، ولا هو جدلى .

\*\*\*\*\*

هذا الوضع المحبط بقدر ما ينقض الدعوة بتبادلية المواقع بين الأنا والآخر . . الشرق والغرب، بقدر ما يستثير الهمم لجعل الأنا مركزا آخر للغرب قادرا على مواجهة المركز الغربى الذى لا تلين له عريكة، بقدر ما يستدعى الحاجة إلى مشروع «التراث والتجديد»

(\*) وتشكل اتحاد الآسيان من المور الآسوية الستة الصاعدة كوريا والفلبين ونايلاند وإندونيسيا سنغافورة وتايوان .

الذى لا يآلو جهداً فى تعيين مواطن النكوص والتخلف الضارية فىنا لكى يتجاوزها، فى انطلاقته من أصول الحضارة الإسلامية، مؤكداً تميزها بتفجير مكامن التقدم فيها. هادفاً إلى حمايتها من التغريب، بل وتحدى الحضارة الغربية، بنقدها وبيان حدودها ومظاهر قوتها وضعفها وإعادة الحياة والفعل للتوحيد - للكلام، بما يحقق نهضة الأمة.

وقبل أن يشهر الغرب تلك الحرب الثقافية، التسعينية، قبلها بسنوات عديدة حذر حنفى من عدااء الغرب، ومعه الشرق السوفيتى قبل أن ينهار، بثورة الإسلام، لأنها ستكون القوة الحقيقية أمامها<sup>(١)</sup> وتقبل مشارف التسعينيات الأسنة تتوالى وقائعها الكابية لتتبارى فى مصداقية هذا التحذير. فلم تبق إلا الهيمنة الغربية التى أصبحت أمريكية، فتوالى السعى الحثيث منذ العهود التى لم تتركها أمريكا، عهود الاستعمار السافر، ما تلاه ويتلوه من صنوف مقدمة، لاستقطاب العالم بأسره تحت لواء الغرب كحضارة مركزية وأحادية شمولية، مدعية كونية زائفة<sup>(٢)</sup>، وما عداها ذبول فى الأطراف .

ويعمل «التراث والتجديد» على صياغة بديل للحضارة الغربية، للحيلولة دون الانسحاق فيها، إنه حل طموح متميز، فى خضم ما تعتمل به ساحتنا الثقافية من مشاريع فكرية تحاول أن تطرح حلولاً لمشكلة «الأصالة المعاصرة» التى طال انشغالنا بها وبقدر ما يضطلع مشروع «التراث والتجديد» بالحيلولة دون الانسحاق الحضارى فى الغرب، بقدر ما يضطلع أيضاً بإنهاء فصام الشخصية الوطنية بين التراث وبين الحداثة، والذى بلغ فى الآونة الأخيرة حداً بات يهدد بما يشبه الحرب الأهلية بين المثقفين . . . . بل وبين الأهلين.

(١) د. حسن حنفى، «ماذا يعنى اليسار الإسلامى». فى اليسار الإسلامى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، يناير ١٩٨١. ص ١١.

(٢) عبد الله العروى، «ثقافتنا فى ضوء التأريخ»، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٣. ص ١٩٩.

## دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب

د. مجدى عبد الحافظ (\*)

نعلم جميعا حقيقة الواقع العربى المأزوم وكم الإخفاقات المتوالية التى أصابتنا فى الحقبة الأخيرة، لذا نشعر بالأمل والغبطة حينما نرى أية محاولة تعيد الثقة فى النفس العربية، وتكتشف فى هذه الأبنية المتهدمة والمتراكمة من حولنا، أفقا جديدا قادرا على إعادة صياغة الوعى العربى من جديد، وإعادة بناء الذات العربية على أسس أكثر رسوخا، وأصدق تعبيرا عن الإمكانيات الذاتية للشعوب العربية، وهى بلا شك إمكانيات لا حدود لها. فى هذا الجو المشحون استقبلنا كتاب علم الاستغراب للدكتور حسن حنفى، وكلنا أمل فى هذه الصياغة النظرية الجديدة وفى قدرتها على أن تعبر بنا أعتاب فجر جديد مفجرة طاقاتنا الخلاقة وقدراتنا على تجاوز الصورة القائمة لفكرنا وواقعنا. إذ إن مشروع إعادة اكتشاف المخزون الثقافى العربى الإسلامى على قاعدة عقلية، والتشبيث بكل النقاط المضيفة التى من شأنها أن تدفع باكتشاف الذات العربية لقدراتها ولموطن إبداعاتها التى ماتزال مكبوتة ومكبلة بملايين من المحظورات والممنوعات والملاحقات، لهو مشروع جدير بالمساندة. فى عصر أصبح فيه العقل تهمة! وإعمال العقل فيه أصبح فعل فاضح!

إن المناخ القائم الذى نعيشه والذى أخذت تطل برأسها فى أجوائه ظلامية جديدة أكثر تخلفا، وتراجعا، ترتكز على منتصف ليل الحضارة الإسلامية، وتحنكر العلم والمعرفة، وتوزع عباءات التقوى والكفر، وتمارس لفرض أفكارها أقسى درجات العنف التى لم نعرفها

(\*) مدرس الفلسفة بآداب حلوان.

من قبل، بالإضافة إلى المناخ الخارجى والذى يحاول ترتيب أوضاع العالم دون الوضع فى الاعتبار مصالح شعوب العالم الثالث، ومنها عالمنا، وما حدث بحرب الخليج ليس ببعيد، إضافة إلى الصمت الرهيب الذى نتحلى به تجاه ما يجرى حولنا خارجيا وداخليا، حتم على الجميع الاصطفاف وراء أى مشروع قومى عقلانى قادر على صياغة المستقبل الذى نحلم به جميعا من خلال الحطام والأبنية المتهدمة، حتى لا نصير أطلالا فقط نعاود النحيب حولها كلما حل الحول، وحتى نتفادى لعنات أحفادنا الذين ضيعنا مستقبلهم وحاضرنا معا.

إلا أن هذه الطموحات قد اصطدمت ببعض العراقيل المعرفية التى عايناها فى أعقاب القراءة الأولى للكتاب، وسنحاول خلال السطور القادمة مناقشة موضوعات الكتاب وإعادة قراءته:

جاء كتاب مقدمة فى علم الاستغراب ليستكمل به د. حسن حنفى مشروعه الثقافى الذى أنطلق منذ أوائل ثمانينات هذا القرن ألا وهو التراث والتجديد، والذى يضم ثلاثة جبهات - على حد تعبيره - وهى على التوالى : موقفنا من التراث القديم، ثم موقفنا من التراث الغربى، وأخيراً موقفنا من الواقع، نظرية التفسير، وإذا كان مؤلفه قبل الأخير «من العقيدة للشورة» هو التطبيق العملى للبيان النظرى الأول عن موقفنا من التراث القديم فإن هذا الكتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» هو البيان النظرى للجبهة الثانية.

وكتاب حسن حنفى هذا، والذى يقع فى أكثر من ثمانى مائة صفحة من القطع المتوسط، يحاول أن يطرح على بساط البحث هوية الوافد الغربى، بعد أن طرح من قبل فى مؤلفات سابقة أسئلة حول الموروث. والوافد الغربى - لدى حسن حنفى - هو المشروع الأوروبى الذى تشكل عبر التاريخ أو بمعنى آخر هو الوعى الأوروبى الذى عمل فيه تشريحا، بدراسة: أولا مصادر هذا الوعى، وثانيا الكيفية التى تكون بها هذا الوعى فى التاريخ ومراحل هذا التكوين، وثالثا بنية هذا الوعى، ورابعا وأخيرا مصير هذا الوعى أو مستقبل الوعى الأوروبى.

ويفند حسن حنفى بعض الاعتراضات التى أثارت بخصوص فكرة علم الاستغراب ذاتها، والمتصلة أولا بمحدودية الشخص الواحد فى الإضطلاع بمثل هذا العمل الضخم، وثانيا بطبيعة الشخص نفسه، والذى يتطلب منه تملك ناصية الحضارة الأوروبية متنوعة الاتجاهات ومتعددة الجوانب، والمنقسمة إلى فروع علمية عدة. بالإضافة إلى اطلاعه على



حضارة الإسلام، يرى حنفى أن هناك قلة من الباحثين - وهو أحدهم بالطبع - ممن أتاحت لهم الفرصة للدراسة فى الغرب، وهم يمتلكون الثقافتين، كما أن موضوع الحضارة الأوربية عاجلة فلاسفة أوروبا أنفسهم كوحدة واحدة، وكجزء من فلسفة الحضارة، ويعطى أمثلة لهؤلاء: هوسرل، وبرجسون، ونيتشه، واشبنجلر، وشيلر وسولوفيف الذى لم يكن يتجاوز الواحد والعشرين عاما عندما عالج وحده فى رسالة دكتوراه موضوع «أزمة الفلسفة الغربية»، وعلى الرغم من تنوع الاتجاهات وتعدد جوانب التراث الأوروبى، إلا أن هناك سمات مشتركة تنعكس على الوعى الأوروبى، كما أن الوعى الحضارى الذى يتحدث عنه حنفى هو الوعى الفلسفى الذى إليه يعود أى وعى سابق، ومع ذلك فهو لا يرفض مجيء متخصصين فى فروع المعرفة الأخرى للقيام بنفس المهمة. وللدرد على بقية الأطراف للمركز بحكم استخدام المناهج وتركيز الدراسة عليه، ويرى حنفى أن المشكلة لا يمكن أن تحل مع الأجيال القادمة، حينما يصبح لهذه الأجيال مناهجها وموضوعاتها، ومن هنا تتخلق مراكز جديدة، هذا دون أن يذكر كيف سيصبح لهذه الأجيال مناهجها وموضوعاتها وحاضر آبائها لايشى بذلك على الإطلاق، بل على العكس يشير إلى إستهلاكنا لمناهج الغرب، بل وحتى موضوعاته، وحسن حنفى واع تماما - كما يقول - بالمشاكل العديدة والمتشعبة والتي يثيرها مشروعه وطريقة طرقة تلك - ففى نظره - فإن دعوته لتحجيم الغرب ليست إنغلاقا أو دعوة لعبادة الذات «بل تعنى أن فترة التعلم قد طالت وأن فترة الإبداع قد تأخرت، وأنه قد آن الأوان للانتقال من النقل إلى الإبداع» (ص ٩٢). وليت التمنيات الطيبة تجدى نفعا فى مثل هذه الحالات، إذ إن موضوعات النقل والتمثيل والإبداع مرتبطة بالظروف والشروط الموضوعية فى الواقع، وليست لها فترة زمنية محددة، كما أن عشرات، بل مئات السنين ليست شيئا فى عمر الشعوب، إضافة إلى أن الغرب لا يتحجم لكوننا نتمنى تحجيمه، بل بقدر قدرتنا على تغيير تلك الشروط أو الظروف الموضوعية التى نحقق بنا، وحتى بتغيير تلك الشروط فنحن لسنا متأكدون من النتيجة، إذ أننا نتعامل معه فى هذه الحالة فى ظل افتراض سكونه وركوده، وهو ما يجافى الحقيقة التى تؤكد إنطلاقاته المستمرة.

ورفض الغرب فى تصور حنفى ليس رفضا للعلم والتكنولوجيا والمخترعات الحديثة، فبالإضافة إلى أن هذه المخترعات هى نتيجة التراكم التاريخى الطويل، والذى شاركت فيه شعوب وأمم قديمة عبر العصور، فإن التكنولوجيا تقوم على أسس نظرية وتصورات للعالم تنتقل كامنة فى المنقول، فإن كانت التكنولوجيا ارتبطت فى الشرق بالدين والسياسة

والأخلاق فإنها أصبحت في الغرب «عالماً مستقلاً بذاته، وتكشف عن موقف من العالم يقوم على أن الطبيعة مادة وليست مجرد خلق أو ميدان للفعل، وأن المادة مصطنعة وليست طبيعية، فكل شيء قابل للصنعة، وأن الاصطناع يؤدي إلى منفعة عاجلة، وأن هذه المنفعة منفصلة عن القيمة، والقيم متغيرة» (ص ٩٣). وإذا كان في نظره هذا التصور يعزو استعمارية الغرب وحروبه واستخدامه لوسائل التكنولوجيا للترويع والسيطرة الاعلامية على الأذهان إلا أنه يقف عاجزاً عن تقديم بديل في الواقع الذي يملئ علينا الاستمرار في نقل التكنولوجيا والأخذ عن الغرب، إذا إنه من غير المتصور القيام بعملية لفك الاشتباك الحضاري بيننا وبين الغرب طالما نحن في حاجة إليه وإلى تقنياته، ونرتبط معه في سوق دولية فرضت علينا، بل أصبحت القطيعة معه تعتبر شكلاً من أشكال العقاب الصارم (نموذجي العراق وليبيا).

ويواجه من يتهم مشروعه بالأيديولوجيا بأنه لا يرى فرقاً يذكر، بل إن الباحث غير الأوروبي قادر على دراسة الوعي الأوروبي بحياد وموضوعية، لأنه ليس منتحياً إليه، وهو في نفس الوقت يرى أنه «قد تظهر الأيديولوجيا في الرغبة في التحرر من الهيمنة الثقافية للآخر على الأنا، ولكن هذه الرغبة في التحرر في الحقيقة ليست أيديولوجيا ولا علماً بل هو الوجود ذاته الذي يوجد نفسه على نحو طبيعي حر، وهو أساس العلم والأيديولوجيا فالتحرر علم الحركة كما أن الأيديولوجيا نظرية في التحرر» [ص ٩٥]، وستؤجل الحديث عن الأيديولوجيا لنهاية العرض. وإذا أعترض على أن هذا البيان هو مجرد أضغاث أحلام لمضطهد يعاني الخروج من جدل السيد والعبد، فحسن حنفي لا يجد غضاضة في ذلك، إذ أن كل الإنجازات العظيمة في الشرق أو في الغرب لدى الأنبياء والعلماء والفلاسفة لم تبدأ سوى بمثل هذه الأحلام. ما يريد الوصول إليه إذن هو محاولة إعادة اكتشاف الوعي الأوروبي مرة أخرى، وبطريقة أخرى جديدة، تستطيع إخضاعه لمسار التاريخ. ورؤيته في مساره هذا سوف تكشف عن تاريخانية، ونخرجه من قدسيته وكهنوته عند إكتشاف حدوده والسيطرة عليها، وسوف تكون هذه المحاولة - لديه - بمثابة مقدمة لتحرر الأنا.

وإذا تأملنا فيما يريد الوصول إليه سوف نضع يدينا ومباشرة على نوع غريب من الاسقاط، بمعنى إذا تحدثنا بهذه العبارة عن الوعي العربي الإسلامي لاستقام الحال. إذ إن إعادة قراءته بطريقة جديدة تكشف عن تاريخانية وتخرجه من قدسيته وكهنوته هو ما يحاول بالفعل مفكرو تيار اليسار الإسلامي وحسن حنفي من بينهم، إضافة إلى فصيل آخر من

الأكاديمين يحاول قراءة هذا التراث بشكل علمى داخل مساره التاريخى . والحق أن الوعى الأوروبى قد تمت معالجته بالفعل من قبل أبنائه بهذه الكيفية المنهجية التى تعلمناها عنهم، وربما الرؤية التى انبهرت إلى حد التقديس أمام هذا الوعى هى رؤية بعض مفكرينا نحن، وليست رؤية أبناء الغرب نفسه، لذا نعجب كيف سيكون هذا مقدمة لتحرر الأنا، إلا إذا كان الغرض منه مجرد جلسة راحة وعلاج نفسى نخلع فيهما عوائقنا المعرفية على الغرب ثم نتوهم القيام بدور المحلل والمعالج .

ويحاول حنفى أن تكون رؤيته مختلفة عن كل من عالج تاريخ الفكر الأوروبى قبله، أولا لأنه يحاول أن يضع الغرب بثقافته المتعددة وينايعه الفكرية المختلفة أمام القارئ العربى بطريقة تبسطه، وتجعل هذا القارئ يلتقط الخيوط دون انبهار، وتمكنه من أن يتابع بنفسه هذه الدراسة دون عقد أو تعقيدات، وثانيا لأن عرضه لهذا التاريخ يغلب عليه الجانب النقدى والذى لا يكتفى بالعرض المحايد الذى اتسمت به اغلب الدراسات قبله . وثالثا لأن حسن حنفى يربط إسهامه هذا بمشروعه حول علم الاستغراب، بمعنى أن يضعه داخل إطار ويوظفه لغاية . ولأنه يهتم بالتأصيل ومراجعة المصادر الأولى، نجده لا ينسى أن يخصص فصلا عن مصادر تكوين الوعى الأوروبى، فبعد أن يقوم بتحديد المصطلحات، يقوم بكشف المصادر المعروفة لهذا الوعى (المصدر اليونانى الرومانى، والمصدر اليهودى المسيحى)، ثم المصادر المجهولة أو المتجاهلة من قبل الغرب (المصدر الشرقى القديم والذى يشمل حضارات الصين والهند وفارس وما بين النهرين والشامى، والبيئة الأوروبية ذاتها (الموقع والتاريخ والعادات والديانات والأساطير... الخ). ثم يتعرض فيما بعد للمراحل التى تخلق فيها الوعى الأوروبى وأسهمت فى تكوين عصوره الوسطى سواء فى عصر آباء الكنيسة من (١٠٠ - ٧٠٠م) أم فى العصر المدرسى (٧٠٠ - ١٤٠٠م)، وهو ماميزه بأن مرحلة فلسفة الطبيعة ولا ينسى أن يقدم لنا عصر التحول من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة عندما يتعرض للإصلاح الدينى وعصر النهضة الذى تنتهى فيه مرحلة المصادر معلنة بداية التكوين الجديد لىتمحور الوعى الأوروبى حول أفكار العقل والطبيعة والإنسان، ويواصل حنفى رحلته حول تكوين الوعى الأوروبى فىرى بدايات هذا التكوين أولا فى العقلانية التى ظهرت فى القرن السابع عشر والتى دشنها ديكارت بوضعه الأنا فى مواجهة الفكر، والتجريبية التى ظهرت فى نفس القرن مع هوبز ولوك... الخ، وأصبح هناك منهج يقوم على دراسة العلل المكونة للظواهر عند هوبز، وأصبح لدى لوك مهمة للفلسفة وهى النقد،

ومهمة أخرى للعلم وهي الإيجاب. ولا ينهى حنفى هذا الجزء دون الحديث عن عقلانية وتجريبية وتنويرية القرن الثامن عشر، والذي كان قد بدأها كانط عندما حاول الجمع بين العقلانية والتجريبية، وعلى الرغم من صعوبة الفصل الدقيق في هذه المرحلة من تاريخ الوعي الأوروبي، إلا أن حنفى يرى أن هذا التقسيم أقرب للواقع ومفيد من الناحية الاجرائية (ص ٢٨٣). وفي سياق الحديث عن الذروة في تكوين الوعي الأوروبي، يحصر حنفى هذه المرحلة في التيارات الأوروبية الكبيرة: مابعد الكانطية، والرومانسية، والهيكلية، وفي التطورات التي طالت المثالية، والوضعية، والليبرالية، والاشتراكية. ولكي يتبع مصير الوعي الأوروبي يبدأ في تتبع التيار المثالي والتجريبى واللذين يبدآن معا في الأنا فكر مع ديكارت وبيكون، ويصلان إلى الذروة في أواخر القرن الثامن عشر، الأول مع هيجل وشلنج والثاني مع كونت ومل، ثم تكتمل هذه البداية كلما أنتقلنا إلى القرن التاسع عشر والعشرين حينما يبدأ النقد الموجه لكلا التيارين المثالي والذي أنتقدته البراجماتية والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة، والتجريبى والذي أنتقدته الكانطية الجديدة، وتم أيضا من خلال نقد علمى الاجتماع والنفس، كما أن عملية النقد تلك ظهرت من خلال محاولات الجمع بين المثالية والواقعية، أو من خلال فلسفة الظاهريات التي دشنها هوسرل. حتى يصل حنفى إلى بداية النهاية لهذا الوعي في الأنا موجود مع الفلسفة الوجودية، والشخصانية، والتوماوية والأوغسطينية الجديدتين، مارا بمدرسة فرنكفورت، وفلسفة العلوم والفلسفتين التحليلية ثم التفكيكية.

وبدورنا نتساءل عن الجديد في هذا العرض، إذ إن دراسات غربية كثيرة قد قامت بنفس الجهد، بل وقسمت الفكر الغربى بنفس التقسيم واستخدمت نفس المحاور والمصطلحات، بل إن إميل برييه في كتابه عن تاريخ الفلسفة في جزئه الأول يخصص عن الفلسفة في الشرق فصلا (الفصل الرابع) ويتحدث فيه عن فلاسفة الإسلام (الكندى، والفارابى، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد) إضافة للفلسفة اليهودية والبيزنطية. بالإضافة إلى أن هذه المعالجة التي أتمها حنفى في فصول كتابه والتي أمتدت من الفصل الرابع، وحتى الفصل السادس وأعطى لمراحلها أسماء: البداية، الذروة، نهاية البداية، وأخيرا بداية النهاية، نجدها تأخذ لديه بُعدا خلدونيا (نسبة لابن خلدون) واضحا، وكأنه أستعار منهج ابن خلدون التاريخى عن تطور الدول واندثارها، وحاول تطبيقه على مراحل تكوين الوعي الأوروبي، ومن حيث المبدأ سيكون هذا موقفا لحد كبير خدمة لهدفه في دراسة الغرب من

خلال مفاهيم ومناهج أبدعها الأنا، حتى يكون هناك مصداقية على الأقل عند دراسة الغرب بمناهجنا نحن، وليس بمناهجه هو، إلا أننا سرعان ما نكتشف أنه إذا كان ابن خلدون قد أبرز في منهجه عامل العصبية كعامل أساسي ينعكس ضعفا وقوة على مراحل التطور، فحنفى لم يحدد عاملا بعينه ليكون محركا، أو أساسا لحركة تاريخ الوعي الأوروبي، مكتفيا بالتفاصيل الكثيرة حول الطبيعة والأجواء المصاحبة لمراحل التكوين والتي أمد بها القارئ، ولهذا ضاعت فرصة كبيرة كان من الممكن أن تعطى لعمله البعد الذى ينشده.

وفى الفصل السابع يحاول حنفى تحديد بنية الوعي الأوروبي والتي يراها حصيلة التكوين السابق ومحصلته، وهو ما لا ينكره أحد فى الغرب، ولا فى الشرق على السواء، إلا أنه يحاول من هنا اكتشاف بذور عقلية خاصة، وذلك من خلال التعرض للمفاهيم الرئيسة والتي لعبت دورا فى هذا التكوين كالقطيعة المعرفية والتي أحدثت فجوة كبيرة بين الأنا والعالم ملأتها الفلسفات الحديثة، القائمة على التنظير العقلى لكى تستجيب لمتطلبات المشروع المعرفى الأوروبي، لذا لعبت المذاهب الفلسفية دورا كبيرا فى ملأ الفراغ الذى أحدثته تلك القطيعة مع الواقع الذى أصبح غاريا، ولهذا السبب اهتم حنفى بإبراز مكونات وبنية وتوالد المذاهب فى الوعي الأوروبي، ذلك الوعي الذى بات يشكل جزءا من نسيجه أفكارا كنسبية المعرفة والحقيقة، ولما كان العقل يشكل محورا رئيسا فى بنيته ذلك الوعي تبعا لكل مرحلة مر بها، لذا نجد حنفى مهتما بموضوع حدود العقل والمشروع الأوروبي، هذا وهو فى الأساس معرفى نظرى يصطدم بمشروع آخر أخلاقى عملى، ومن هنا كان الاهتمام بقضية الواقع والقيمة من حيث اتحادهما أو انفصالهما. والواقع لولا القطيعة المعرفية، والاعتماد على العقل، والارتكان على نسبية المعرفة والحقيقة، ما كان للغرب قد أستطاع تحقيق تحديث وتقدم مجتمعاته، ولقد تنبه أبناء الغرب ذاته لهذه النقطة، إذ إنه لا تناقض فيما بين المعرفى النظرى والأخلاقي العملى، على المستوى الفكرى، فكل منهما يتكامل مع الآخر ولا يناقضه، إلا أن الصورة التى طبقت بها الحداثة فى الغرب تبرز أزمة الفكرة الكلاسيكية للحداثة وللإيديولوجيا الحديثة، ومن هنا يدافع مفكرون غربيون معاصرون عن تلك الحداثة، بل ويدعون حتى لتوسيعهما مثل هيرماس وتورين.

وتجعل الظروف السابقة مجتمعة - فى نظر حسن حنفى - من الوعي الأوروبي وعيا تاريخيا بالدرجة الأولى، حيث بتوالد المذاهب الفلسفية وتراكمها عبر العصور «بدأ الوعي الأوروبي فى كل عصر يمثل مرحلة تتلوها مرحلة أخرى». (ص ٦٦٥) «من العقلانية إلى التنوير

والثورة الاجتماعية إلى العلم والصناعة إلى أزمة الوجود... كل منها تتولد من الأخرى تولدا طبيعيا: العقل وامتداده في التنوير، والعلم وامتداده في أزمة الإنسان» (ص ٦٦٩). ومن هنا تصبح بنية الوعي الأوروبي - في حالته الخاصة تلك - من صنع التاريخ، وتاريخ ذلك الوعي من صنع البنية، على الرغم من استقلال البنية بذاتها وتأثيرها في مجرى التاريخ: بناء على ذلك يرى حنفى أن «تاريخ البنية يبين كيف تكونت البنية في الوعي التاريخي، وبنية التاريخ تبين كيف تتحكم البنية في العقلية الأوروبية وفي رؤيتها للواقع والتاريخ» (ص ٦٧٩). وهذا ليس صحيحا على طول الخط، وإلا كيف نبرر ذلك النقد الداخلى للحدثة والذي وجهه روسو عندما دعا إلى إنسجام الطبيعة ضد العبث والظلم الاجتماعى بإعداده للعقد الاجتماعى، وعلى عكس من انتقدوا الحدثة لإقامة مجتمعات وسلطات جديدة لم يدع روسو إلى الحرية الشخصية أو إلى التقاليد الجماعية ضد السلطة، ولكنه دعا إلى النظام فى مقابل اللانظام وإلى الطبيعية والجمعية فى مقابل المصلحة الخاصة فى ظل خضوع الفرد الكامل للإرادة العامة والتي تشكل مجتمع إرادى وطبيعى فى نفس الوقت. وإذا قيل إن روسو كان استثناء فنقول وأين نضع نيتشه وفرويد، وماركس وشبنجلر، وفوكو وحتى دريدا وغيرهم، وكلهم خرج عن تحكم البنية فى العقلية الأوروبية وفى رؤيتها للواقع والتاريخ.

وفى الفصل الثامن والأخير والمعنى بمصير الوعي الأوروبي يعرض حنفى للعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر فى مسار وتداخل كل منهما بالآخر، ليحدد لحظات الالتقاء التاريخية صعودا وهبوطا بينهما عبر القرون، ليخلص لنتيجة مفادها: إن الوعي الأوروبي يخضع لقانون التاريخ، وأن كل وعى متناه بالضرورة، وما فلسفات العدم فى الفكر، وموات الروح فى الفنون إلا تعبير عن أزمة الغرب العميقة، فعلى الرغم مما يُشاع عن الفائض الإنتاجى والقوة العسكرية، وسطوة العلم وثورة المعلومات، ومجتمع الرفاهية والخدمات أو حتى رياح الحرية التى هبت على أوروبا الشرقية أخيرا، فإن المشكلة تكمن منذ البداية فى فصل المشروع المعرفى عن المشروع الأخلاقى حيث «فصل بين الواقع والقيمة، فأصبح الواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع» (ص ٧٣٠)، وعلى هذا يؤسس حنفى مسارا صاعدا للأنا فى مقابل المسار الهابط والمتوقع للآخر، حينما يحاول أن يفتش عن مظاهر تنمى له هذه القناعة فى وعى العالم الثالث فىرى فى إنجازات حركات التحرر فى



القرن العشرين، وفي العمق التاريخي الممتد، والموقع الجغرافي المتوسط الإمكانات المادية والبشرية اللامحدودة، بالإضافة إلى الأيديولوجيات السياسية المستقلة والتي إيدعها أبناء العالم الثالث، بالإضافة إلى الإبداع الذاتي في العلوم السياسية، والمشاريع العربية المعاصرة، يرى في كل هذا، مظاهر تبشر بأن الأنا صاعد لا محالة. ولكي يؤسس صعود الأنا يحاول إثارة عديد من التساؤلات التي تتمحور حول.

أولاً: عوامل التجزئة في العالم الثالث والتي يرى مظاهرها «مجرد ظواهر سطحية تكشف عن وحدة أعمق ممتدة عبر التاريخ، وترتكز على مصالح الحاضر والمصير المشترك» (ص ٧٥٤).

وثانياً: الثورات المضادة والتي يراها «ظاهرة مؤقتة، مجرد قوسين يمكن إغلاقهما، فالتاريخ الطويل لا تؤثر فيه لحظات الإجهاد والتعب» (ص ٧٥٦).

وثالثاً مظاهر التخلف والتي أصبحت لصيقة بالعالم الثالث يمكن تخطيها بوقف نهب الغرب للمواد الأولية، وإعادة توزيع الدخل في العالم الثالث وتشغيل أمواله داخل بلدانه وإعادة الاعتبار لتراثه العلمي الشفاهي، وإقامة المستشفيات ووقف هجرة العقول، والأخذ بالاحتياجات الفعلية والظروف البيئية لحل مشكلة الاسكان، حيث أن الشعوب الأوروبية وإن كانت قد تجاوزت هذه المشكلات المادية إلا أنها تعاني من خواء روحي بينما «شعوب العالم الثالث وإن كانت لم تتجاوز محددات البدن إلا أن الروح عامرة» (ص ٧٦٣).

بهذا الطرح النظري المبسط يرى حنفى أن التخلف في العالم الثالث ظاهري عما يدعونا للدهشة والتساؤل، ألم تشكل عوامل التجزئة تلك انقسامات عالماً العربي. على الأقل - مما دفع العرب ليتقاتلون فيما بينهم في حرب الخليج؟ وكيف توفق دولا في العالم الثالث غنية وبتروولية ولها مصالح مع الغرب، مع مصالح هذا العالم الذي تنتمي إليه؟ وكيف العمل في ظل الديكتاتوريات العسكرية التي تحكم شعوب المنطقة منذ الاستقلال؟ وهل يمكن تجاوز هذا بدون تبني مفاهيم كالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وهي مفاهيم الحداثة الغربية؟ وما هي الدوافع التي ستدفع الغرب للتوقف عن نهب مواردها الأولية؟ وما الذي سيدفع البورجوازيات الحاكمة إلى العمل ضد مصالحها بإعادة توزيع الدخل أو استثمار أموالها داخل بلدانها، أو أن تعمل بكل ما أثير؟ ولن نتحدث عن ذلك الخواء الروحي للغرب،

والروح العامرة فى الشرق فهى مقولة مضللة تحاول إصاق طبائع محدودة لكلا الطرفين نعمل على توسيع الهوة وتكريسها وليس تجاوزها متأسية بالأديب الإنجليزى كبلنج الذى قال: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا.

ويتقدم حسن حنفى خطوة أبعد لكى يبين ميكانيزم انتقال الحضارة من الشرق إلى الغرب حينما تجلت الروح الشرقية وأكتملت فى مسارها الأخير فى الذاتية الأوروبية فى بداية الوعى الأوروبى، إلا أن ظهور مظاهر العدم فى هذا الوعى أخيرا على يد فلاسفة أمثال: نيتشة واشبنجلر، وهوسرل، وشيلر، وبرجسون، وتوينبى.. الخ وظهور ميلاد حضارى جديد للعالم الثالث على يد: فانون، وديبريه، وجيفارا، ونكروما، وسيكوتورى، وناصر، ماوتسى تونج، وغاندى، وتيتو، ونهرو، وماندبلا.. الخ بالإضافة للتحرر الوطنى - كل هذا - يبرهن بما لا يدع مجالا لأى شك أن الشرق قادم ونهضته مؤكدة.

والملاحظ فى هذه معاينة أنها تفتقد مبررها، وما يؤكد عليها، إذ هى معاينة صورية صرفة، ولا تحمل فى طياتها تأكيدا على صعود الشرق، أولا لأن الأسماء الأوروبية المذكورة هى لفلاسفة كانت لهم اجتهاداتهم النظرية الصرفة، بينما الأسماء الأخرى كان أغلبها لسانسة ظهوروا فى العالم الثالث. وأغلبهم ليس له اجتهاد فلسفى نظرى بقدر ما له من تحرك سياسى على الأرض. وثانيا ليس معنى ظهور فلاسفة غربيين ينتقدون الغرب، أن الغرب سينهار، ولكن يعتبر هذا جزء من حيوية الغرب. ونظرة الأنا للآخر أو العكس يتحدد من خلالها هدف علم الاستغراب، الذى يهدف «إلى تحويل هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأنا والآخر إلى علم دقيق ومنطق محكم وجدل تاريخى» (ص ٧٧٦)، ويتسع الأنا - لدى حسن حنفى - حتى يشمل ما هو دون الشمال «فإذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبي (أمريكا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالى. وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من «علم الاستغراب» (ص ٧٧٧).

ولعلنا سنحاول هنا مناقشة ذلك العلم الذى طرقه حسن حنفى باسم علم الاستغراب، إذ إن العلم غط من المعرفة النقدية والتى تشير فى معناها الأول إلى أن العلم يتحكم بانتباه فى مسالكة، واضعا معايير محددة للصلاحيات، وتشير فى معناها الثانى بأنها تساهم بمناهج تسمح له بتوسيع حقل معرفة بطريقة مستمرة، المسلك العلمى تأملى وهو فى نفس الوقت

تنبؤى، ومن الجوهري أن نلاحظ أن المبادئ المنظمة للعلم لم تعط له عن طريق هيئة خارجية، بل إن إعداد معايير الصلاحية ومناهج البحث تشكل جزءا جوهريا لتطور المعرفة العلمية ذاتها (Encyclopdia Universaalis Corpus 20, 1993)، ومن هنا فإن عملية إنشاء علما ليست عملية مرتبطة بالنيات الحسنة، ولكنها عملية إعداد وتنظيم وتحكم وتنبؤ وتفسير، ترتبط جميعا بالمنهج الذى يعتمد على أبنيته الأساسية: الوقائع والمفاهيم والفروض والقوانين والنظريات (راجع د. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٦٥)، وبالتالي ليس من شأن العلم ولا من أهدافه القيام بادوار سياسية أو أيديولوجية كحصار الاطراف للمركز أو غيرها.

ويختتم حنفى مؤلفه بخاتمة يحاول فيها أن يبرز أهم الانتقادات التى يمكن أن توجه إليه بخصوص هذا العمل، ومحاولة الرد عليها فيما أسماه بمحاولة فى النقد الذاتى، وتتلخص هذه الانتقادات فى أولا التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية، وثانيا فى صعوبة التصنيف والاختيار، وثالثا فى التذبذب بين العصور والتأريخ بالقرون، ورابعا فى اختلاف أساليب الفصول لدرجة عدم التجانس، وخامسا فى تحليل الوعى الحضارى للآنا أو للآخر دون أساسه التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذى تكون فيه. ويحاول حنفى أن يرد على هذه الانتقادات جميعا، ف فيما يخص الانتقاد الأول فهو يرغب فى أن يفيد هذا الكتاب عدد كبير من المتخصصين ومن الجمهور العادى، بالإضافة لهدفه فى أن يكون عمله هذا هو مجرد توجيه للبحث الذى سيقوم به الباحثون، ولكى يرد على الانتقاد الثانى يبرز حقيقة تداخل المذاهب الفلسفية الغربية لدرجة يصعب معها الفصل بين المذاهب أو الشخصيات، بينما يرد على الانتقاد الثالث حينما يوضح أن اهتمامه كان منصبا على المذهب لا العصر، بالإضافة من جهة تعدد وتنوع المذاهب وبينها من يشذ عن وضعه داخل إطار أو تصنيف، ومن جهة أخرى لتفاوت الفلاسفة فى الأعمار، حيث لم يكن يبنى حنفى سوى الرؤية العامة أو «البانوراما» على حساب الوقائع الصغيرة أو الأسماء الفردية. ويرد على الانتقاد الرابع حينما يحاول أن يرجع ما حدث بطبيعة كل من الحضارتين العربية الاسلامية أو الأوروبية الغربية ذاتها فالتراكمات التى نمت فى الوعى الأوروبي ليست على نفس المستوى أو الدرجة فى الاشتداد، خاصة فى نهاية (القرن العشرين) وقد أراد الافصاح عن هذه الاعتمادات الأخيرة فى الوعى الأوروبي وهى كثيفة لدرجة كبيرة، إضافة إلى

طبيعة الحضارة الأوروبية ذاتها وهي ذات طبيعة طردية بعكس الطبيعة المركزية للحضارة الإسلامية. وردا على الانتقاد الخامس والأخير والذي يُقدر حنفى وجاهته يرى عدم قدرته عليه حيث يحتاج لجهد تاريخي بالاضافة لتكوين مزاجى ليس له، لذا أثر ترك هذا الباب مفتوحا لباحثين آخرين بعد أن مهد لهم الطريق.

ويضيف حنفى إلى جملة انتقاداته الذاتية هما يصيغه بصيغة الجمع إذ يجعله هموما فيما يسميه بهوم قصر العمر والذي يسند إليه أسباب بعض الانتقادات السابقة وإليه يحيل إسرعه بإنجاز كتابه فى صياغته الأولى، إذ «هو الذى دفعنى إلى الاكتفاء بالكليات تاركا الجزئيات لأجيال أخرى قادمة. أحدد المعالم، وأضع الأسس، وأترك لغيرى وضع البناء» (ص ٧٨٦)، وإلى قصر العمر أيضا يعزو محاولته إعطاء حصيلة وجهة نظره فى تاريخ الفلسفة الأوروبية كلها ومرة واحدة حتى يستحيل إلى ذات ويحول الآخر إلى موضوع للحكم والدرس بحيث ينزع من الأنا الرهبة التى تملك نفسه كلما تعرض للآخر حيث «إن سرد قصة الوعى الأوروبى دليل على اكتماله فى وعى الأنا واحتواء الأنا له...» (ص ٧٨٧) على الرغم من أن عملية تتبع روافد الفكر الغربى فى فكرنا المعاصر عملية هامة، إلا أنه نظر لقصر العمر يحيل حنفى هذا العمل على عائق الجميع، ولنفس الهم يحيل عدم تضمن عمله هذا على جانبه النظرى منفصلا عن الجانب التطبيقى كما فى جبهته الأولى، ويبقى على الرغم من كل هذه المقدمات المتقنة السؤال مازال ماثلا وملحا على ذهن حسن حنفى «كيف استعمل تراث الآخر كعلوم للوسائل، واستعمل تراث الأنا كعلوم للغايات، كيف أعيد صياغة علوم الغرب كعلوم العجم وأعيد صياغة علوم الأنا كعلوم للعرب، كيف تستطيع الأنا أن تكون بؤرة أو نظرة كلية تجمع عليها شتات الآخر وتبعثه حولها وتجزأه فيها؟ ولعل عائق قصر العمر أستطاع أن يتحمل أوزارا كثيرة، إلا أنه لم يستطع هنا أن يلغى السؤال السابق والملح، وذلك السؤال الذى يظهر كخلفية تبرر كل هذا العمل، بل وتمنحه القدرة على الاستمرار، وتظهر لحد كبير روح التشفى والانتقام من هذا الغرب.

بعد هذا العرض سنحاول إثارة الملاحظات السريعة والتى نراها مهمة وأساسية:

١ - اقتصار حسن حنفى فى رؤية غروب الحضارة الأوروبية على متابعته لحظة اشبنجلر، وفوكو، ودريدا والمعروف أن هؤلاء هم الذين تنبأوا بموت الحضارة الغربية، إلا أن هناك كثيرين من الفلاسفة الغربيين سلكوا مسلكا آخر يؤكد على أن الحضارة الغربية

ما زالت تؤدي دورها ولم تنطفئ بعد ومازالت مؤثرة وستظل . وما يؤكد ذلك يكفى إلقاء نظرة على أحد المفكرين الغربيين المعاصرين ، فهذا هو مثالا آلان تورين يرى : إن نجاحات العقل التقنى لا ينبغي أن تنسينا إبداعية الوجود البشرى . إن عملية العقلنة وعملية تحقيق الذات Subjectivatis تبدوان فى نفس الوقت كانهضة والإصلاح الدينى اللذين يتعارضان ، إلا أنهما يتكاملان كثيرا أيضا . فالعالم سوف لا يعد له من وحدة بمعزل عن المحاولات المتكررة للنزعة العلمية ، فالإنسان بالتأكيد يتسبب للطبيعة وهو موضوع للمعرفة الموضوعية ، ولكنه أيضا ذات وذاتية ، ويضيف تورين أن المفهوم الكلاسيكى «الثورى» للحدث لم يحتفظ سوى بتحرير الفكر العقلانى ، وموت الآلهة واختفاء النزعة الغائية . وأن مأساة حدثنا (الحدث الغريب) هو أنها تطورت فى النضال ضد نصفها الآخر ، عندما عملت على تصيد الذات باسم العلم ، طارحة كل صلة بالنزعة المسيحية التى عاشت أيضا فى ديكارت وفى القرن الذى أعقبه ، مدمرة باسم العقل والأمة ميراث النزعة الثنائية المسيحية ونظريات الحق الطبيعى التى تولد عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن بمعنى أننا دأبنا على تسميته حدثا لكل ما هو تدمير لجزء جوهرى من الحدث ذاتها ، ويؤكد تورين أنه ليست هناك حدثا إلا بالتعامل النامى للذات وللعقل وللوعى وللعلم ، أريد أن يفرض علينا فكرة أنه ينبغي الاستغناء عن فكرة الذات من أجل أن نجعل العلم يتتصر ، وأنه ينبغي خنق الشعور والتخيل من أجل تحرير العقل ، وأنه كان ضروريا سحق الفئات الاجتماعية المتماهية مع الانفعالات . والنساء والاطفال ، والعاملين والمستعمرين تمت تحت طائلة النخبة الرأسمالية المتماهية مع العقلانية . إذ إن تورين يرى فى نهاية المطاف أن الحدثا تتتصر مع العلم ، عندما يكون السلوك الإنسانى مضبوطا بالوعى ، مهما كان هذا يسمى أو لا يسمى بالنفس ، وليس بالبحث عن التطابق مع نظام العالم ، فالذات هى إرادة فرد فى التحرك وفى أن يكون معترفا به كفاعل . (Alain Tourexine, Crit Critique de la modernite, Foyard, Paris 92, P. 240).

٢ - إن الانتقادات التى نراها كل يوم تنصب على أوروبا على الفكر الغربى عموما من خيرة أنائه من الفلاسفة والمفكرين ، هذه الانتقادات تعد فى ذاتها مركز قوة للحضارة الغربية أكثر من أن تكون ضعفا أو خمولا ، فالحضارة التى يجمع ابناءؤها على فكرة واحدة وأسلوب واحد ولا يحيطها التنوع والاختلاف من كل جانب هى الحضارة الأقرب إلى الموت ، بينما الحضارة التى تثير التساؤل والاختلاف وتدفع للحيرة فى كل عصر هى حضارة ما زالت على الأقل تدب فيها الروح .

٣ - والسؤال الذى لا يزال مطروحا قبل وبعد علم الاستغراب هو: كيفية تحقيقنا للنهضة؟ وما هى وسائلنا العملية والمادية التى إمكنها دفعنا نحو تحقيق هذا الحلم؟ خاصة ونحن نعاين فى واقعنا العملى الوسائل التى يسيطر بها الغرب على مقدرات العالم من وسائل إعلامية، وسياسية واقتصادية، ومعلوماتية، وجيوش مجهزة بأحدث أجهزة الدمار. الخ، نطرح هذا لنسهم فى الخروج من حيز النظر إلى حيز العمل، ومن إطار التجريد إلى إطار الواقع العملى، فالنظريات الثورية المجردة لا تستقيم فى الواقع بدون أصحاب المصلحة الحقيقية فى التغيير فالافكار لا يمكنها وحدها أن تغير الواقع أو أى من شروطه القاسية.

٤ - كما أنه علينا أن نناقش من جديد، بل ونؤكد على الشروط التى تجعل من «علم» الاستغراب هذا ليس انغلاقا على الذات، فى مقابل ما يحدث هذه الأيام عندما فقدنا مقدرات حياتنا ومصائرنا لصالح الغرب، أو أنه ليس صرخة ألم عفوية تعبر عن ذلك الانسحاق الحضارى والدونية التى يشعر بها البعض منا هذه الأيام تجاه الغرب.

٥ - علينا أيضا دراسة عصر النهضة العربية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين دراسة مفصلة وعميقة حتى نضع أيدينا على تفاصيل مشاريع الاحياء العربية والأسباب التى أدت إلى إخفاق معظمها، بالإضافة إلى العوامل التى أسهمت فى ألا تحدث عملية تراكم لهذه المشاريع، حتى أصبح معظمها يشكل جذور منعزلة فى محيط واقعنا الثقافى والفكرى، وأصبح كل مشروع بداية جديدة، ورؤية مفقودة الجذور. وما أدراك أن «علم» الاستغراب نفسه هو أحد هذه المشاريع التى انتهت بمجرد انتهاء المرحلة (الشعور بثقل النكسات القومية). ولنا أن نتساءل هل أستطاع «علم» الاستغراب البحث عن جذوره البعيدة منذ المعتزلة وابن رشد، وجذوره القريبة عند حسن العطار، والطهطاوى، والأفغانى، ومحمد عبده، وإسماعيل مظهر، وكلها أجيال أسهمت - على حد علمى - أعظم إسهام فى أن تتميز الشخصية الوطنية فى أخذها عن الغرب، حتى لا تفقد هويتها، وأن تصبح لديهم فكرة استعارة حداثة الغرب ليس معناها الذوبان فيه أو التقليد الأعمى له، بل وأسهم البعض كإسماعيل مظهر بنظرية تعد - وبحق - أهم إنجاز نظرى عربى تعامل مع الغرب دون عقد أو إحساس بالدونية، وحاول التعامل الإيجابى معه دون أن ينهر به ودون أن ينقصه - فى نفس الوقت - حقه لاعتبارات أيديولوجية.

٦ - وبنفس القدر من الجدية علينا دراسة عصر الترجمات الأولى التى بدأها المأمون فى دار الحكمة وكيف استطاع العرب المسلمون أن يبدعوا عقب هذه الترجمات، إبداعات مازال التاريخ يحفظها، لأن القول بأن الفرق بين حال العرب المسلمين الآن وحالهم بالأمس كبير، وأن قوة العرب العسكرية فى عصر المأمون استطاعت أن تلعب دورا كبيرا فى الإسهام بالإسراع فى هذا الإبداع، بينما أزمنا الحالية وعقد النقص التى أصابتنا تعيقنا منذ قرنين من الترجمات على الإبداع، على الرغم من صحة هذه الفكرة، إلا أنها تظل قاصرة على أن تعطينا إجابات شافية أو أسبابا كافية لما أصابنا، فهناك إلى جانب هذا عديد من الأسباب الأخرى، والتى لم تدرس حتى الآن وعليها الوصول إليها واكتشافها. ولنا أن نلاحظ أن العرب قد سمو علومهم التى ابتدعوها والعلوم التى نقلوها عن اليونان «علوم الأوائل»، بينما وجدنا هذه التسمية قد تلاشت فى عصور انحطاطنا الحضارى فاسميناها «العلوم الدخيلة» أو «علوم العجم».

٧ - أيضا هناك بعض الملاحظات الخاصة بعدم دقة بعض التفاصيل المتعلقة، خاصة بالجزء الأخير مثل إلحاق بلانشو بآرتو معتبرا الأول - خطأ - ناقدًا أدبيا حديثًا، بينما موريس بلانشو (١٩٠٧) كاتب روائى معاصر، ومازال حيا حتى اليوم، حاول من خلال كتاباته تأسيس علاقات فيما بين النشاط الإبداعى وتجربة الغياب والخواء، والموت، بينما أنطوان آر تو (١٨٩٦ - ١٩٤٨) وهو كاتب وشاعر وكاريكاتيرست أثر على الأدب المعاصر عن طريق مغامرته الداخلية والتى قادتة إلى الجنون وعن طريق مفهومه عن المسرح المقطظ. أو إلحاق ديلوز بدريدا، والواقع وإن كانا يتشابهان ظاهريا فى أن كل منهما عمل فى حقل الأدب إلا أن جيل ديلوز (١٩٢٥) الذى حاول من خلال هذه الدراسة الأدبية تحليل اللغة والمعنى (منطق المعنى - ١٩٦٩) وقد وصل لتحديد جديد للربغة بالاشتراك مع جوتارى (ضد أوديب - ١٩٧٢)، إذن فإسهامه هذا يصب فى نطاق التحليل النفسى بالرغم من بدايته الأدبية، بينما جاك دريدا (١٩٣٠) انطلق من تفكيك الميتافيزيقا الغربية مستملا فى مواضع الكلام والكتابة، ومحاولة تحديد علاقات جديدة بين الأدب والفلسفة (الكتابة والاختلاف - ١٩٦٧). وأخيرا إلحاق فوكو بالتوسير، والواقع إذا كانا كل منهما قد دعا إلى القطيعة إلا أن هناك اختلافات كبيرة بينهما، فمشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) قد خرج من تحليله للمؤسسات القمعية فى الغرب (السجون والملاجئ) بمفهوم جديد عن التاريخ مطبوع



فى نظره بقطيعة ابستمولوجية، وبنقد جذرى للعلوم الإنسانية (الكلمات والأشياء - ١٩٦٦)، بينما نجد أن لويس التوسير (١٩١٨ - ١٩٩٠) الذى دعا لقراءة علمية لماركس خاصة رأس المال بعيدا عن تلك القراءات الأيديولوجية، وقد قادت دراسة المفاهيم النظرية خلف المصطلحات لقطيعة فيما بين أعمال الشباب ورأس المال، واضعا فى مواجهة الخطاب الأيديولوجى ابستمولوجية ناقدة للنزعة التجريبية (من أجل ماركس، قراءة لرأس المال، بالاشتراك مع إيتان باليار، ١٩٧١).

ولعلنا نجد أن هذا الخلط، ربما كان مقصودا، وهو محاولة لإلغاء الاختلافات والتنوع ليدو الغرب أمامنا وكأنه يمثل فكر واحد ووحيد، وهى محاولة توازى أيضا ما قام به من إلغاء الخلافات والتمايزات الموجودة فى الأنا لجعله يعبر أيضا عن فكر واحد ووحيد، وبالتالي يصير الأنا أمام الآخر كتلة واحدة أمام كتلة أخرى واحدة بينهما هوة يصعب مع هذا التكتل تجاوزها وردمها. وسنناقش هذه النقطة كمنهج لحسن حنفى فيما بعد.

ومع ذلك تظل هناك تساؤلات أخرى كثيرة ومتعددة حول الموضوع، فهو موضوع يثير للأفكار ويحفز الهمم، ويدفع إلى الدراسة والبحث والتأمل، وهذا ما يجعلنا نتوقف عند بعض الأفكار التى أثرت فى هذا المؤلف :-

**الأنا والآخر:** يشكل موضوع الأنا والآخر حجر الزاوية فى مشروع «علم» الاستغراب، لدرجة يمكن القول معها أنه إذا غيرنا اسم الكتاب بدلا من علم الاستغراب إلى الأنا والآخر لن يشير هذا أى تغيير فى المحتوى. والواقع أن القول بالأنا يفترض دائما وجود الآخر، والعكس صحيح، فتصور الأنا دون آخر تصور غير منطقى، ولا واقعى، وينسحب الحديث على الأنا الثقافى بأبعاده المختلفة، والآخر دائما هو الدخيل والأجنبى والمخالف، وهو آخر بالنسبة لى، كما أنى آخر بالنسبة له. تتحدد هذه العلاقة وتبلور على محك آخر هو الذات والموضوع، وهى علاقة بين موجب وسالب، فالذات هى ذات عارفة بالنسبة لموضوع تضعه موضع البحث والدراسة وهى بهذا تكتسب صفة إيجابية، بينما تتحول الأنا الأخرى أو الآخر إلى موضوع للبحث وبالتالي تكتسب صفة سلبية لكونها موضوع ملاحظة ودراسة، ويظل هذا الطرح ذهنى للأنا حيس تصورهما، وربما إرادتها كمعايير أحادية الجانب، حيث أن تحويل الأنا إلى موضوع للبحث يتم وفق معايير وتخيلاتى، وليس معناه بالضرورة أن الآخر قد تحول تحول فعلى إلى موضوع، خاصة إذا كانت اهتماماته

منصبة على موضوعات أخرى تتعدى ما وصلت إليه الأنا، وما زالت له تطلعاته ونشاطاته المختلفة وحتى طموحاته على كل الأصعدة. وحتى تمارس الأنا تفوقها لا بد من وجود الآخر، ولا شعور بالذات أو التفوق بانعدام الآخر، لأن الأنا متفوقة دائما بالنسبة لآخر يمكن حساب إبداعات الأنا قياسا على إبداعاته، فالجندى القوى والشجاع لا يمكن أن يدعى ذلك، ولا يمكن لمراقب أن يصفه بذلك دون أن يقيس شجاعة وقوته قياسا بشجاعة وقوة جندي آخر، والشخص السليم الخالي من العاهات لا يمكن أن يعرف جسده كذلك إلا بمضاهاته بآخرين من ذوى العاهات أو الخالين منها. لذا يصبح القول بأن صيرورة التاريخ تؤدي إلى تبادل الأدوار بين الأنا والآخر قولاً يحتاج لبرهان، فكون الآخر يتحول لموضوع سواء في تقديري أو في الواقع أو في الاثنين معاً، أو كون الآخر يفقد حيويته ومكانته، فليس معنى كل ذلك أن الأنا سيكون الوارث الشرعى والطبيعى له بشكل آلى أو تلقائى، فالتاريخ عودنا بأنه ملئ بآلاف الاحتمالات والفروض.

**إما الغرب المتقدم أم الشرق المتقدم:** هذه الفكرة تعود إلى مبدأ التنازع على البقاء، وهى فكرة انتشرت فى الغرب كما فى الشرق على أثر انتشار نظرية دارون فى التطور، وتبناها مثقفون من الطرفين «التنازع على البقاء وهو مبتغى كل أنا فى العالم اليوم وهو ما يسميه السياسيون والاجتماعيون بالتنازع فى هذا الوجود والتزاحم فى كل هذا العالم لتنال كل أمة قسطها من التاريخ وحظها أو شقائها» (أبونصار العربى، تنازع البقاء بين أوروبا والإسلام، جريد الشعب، العدد ٢٧٥ الصادرة فى ٥ يناير ١٩١٣، ص ٢٤١)، ففكرة التنازع والصراع استبعدت أى حوار، وأصبح القضاء على الغرب وحضارته أملاً يراود مثقفونا منذ فترة طويلة ولو عن طريق المعجزة «دعوا العصر الجليدى يستحوذ على قادة أوروبا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكى بمفعوله وتأثيره، ويجعل الحياة فى هذا الأقليم متعذراً كما كان أولاً، وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق - خصوصاً متى تغير شكل الحكم فى أهله - فترون الشرق قد عاد مشرقاً بالعلماء زاهراً بحقائق العلوم، مثبتاً مقرراً لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثراً. (وتلك الأيام نداولها بين الناس) (محمد المخزومي، «خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى، دار الفكر العربى، لبنان، ط ٢، ١٩٦٥، ص ١١٨). كما ترددت هذه الأفكار كثيراً فى أوساط رواد النهضة العرب، وهى فكرة جاءت كرد فعل على ما تعرض له الشرق الإسلامى من نكسات ونكبات متكررة على يد مستعمره من الغربيين.

والحق أن التاريخ يشهد على هذا مرتين: الأولى عندما كان الشرق العربي الإسلامي يملك زمام البحار ويشق عباب الآفاق بالقوة العسكرية الضاربة، مؤسساً لحضارة استقرت في وجدان أبنائه وأعدائه على السواء كحقيقة تاريخية حتى اليوم، في الوقت نفسه كان الغرب يزرع في ظلامية تامة يقودها الإقطاع بالتحالف مع الكنيسة. والثانية التي نعاصرها اليوم غرب متقدم بإمكانات مادية ووسائل حديثة ومتقدمة في مقابل شرقنا العربي الإسلامي الذي يزرع فريسة لإخفاقاته ونكساته المتكررة، وما زال في نقطة البداية، يبدأ ثم سرعان ما يعاود البدء من جديد. هكذا يشهد التاريخ، إلا أن السؤال الذي نطرحه: هل هذه المعادلة حتمية؟

إن هذا السؤال - في نظري - جدير بأن يجد إجابة، هل نحن في حاجة إلى معجزة تقضى على الغرب، ومن هنا يصبح اندثار الغرب هو شرط تقدمنا، وإذا لم ينته سواء بالمعجزة أو باهترائه الداخلي ومواته، هل سنظل ابد الدهر ننتظر أن يموت لنحيى نحن؟! ألا نستطيع قبول التحدي وتشكيل حضارة يمكن بقوتها أن تتحول لمركز، ويكون في العالم أكثر من مركز حضارى، واشعاع ثقافى، بحيث يتحول الصراع والمنافسة إلى تعايش سلمى وتعاون؟

**بين العلمى والايديولوجى:** عانينا كثيرا من خلط الابستمى بالأيديولوجية، ولقد لعب الغرب منذ تسلم راية الحضارة لعبة الخلط تلك وبرع فيها، بحيث سرب لنا كثيرا من أنماطه الاستهلاكية، ومعايير ثقافته الخاصة، وأخلاقه وكثيرا من مفاهيمه التي ترتبط بتذوقه ورؤيته الخاصة للكون وللإنسان وللسياسة والاجتماع، ومن جهتنا قمنا بتبنى كثير من هذه المفاهيم باعتبارها علما محايدا، وتعصبنا لها، ودافعنا عنها كدفاعنا عن علوم الطب والهندسة (وبالطبع يخرج عن هذا المناهج الغربية الحديثة التي ندرس بها موضوعاتنا)، وبعد أن ضعفت لحظة الانفعال والاندفاع، وراجعنا موقفنا عقب اخفاقاتنا ونكساتنا القومية، واكتشفنا مواقع الشراك التي نصبت. والحقيقة أن القول بالحياد العلمى والموضوعية العلمية هو قول يظل خال من المعنى، ولا أساس له في الواقع، لذا «فعلم» الاستغراب مهما حاول أن يكون موضوعيا باعتباره «علما» - كما يدعى - فلن يستطيع أداء تلك المهمة غير الواقعية والتي لا تتفق مع الحقيقة والواقع، ود. حسن حنفى يعنى هذه الحقيقة «فالأيدولوجيا علم لأنها تقوم على تحليل الواقع بأكبر قدر ممكن من الحياد والموضوعية،

والعلم الدقيق أيديولوجيا لأنه ضد الأحكام المسبقة والمواقف الانفعالية» (ص ٩٥). ومع التسليم بعدم إمكانية الحياد العلمي إلا أنه علينا - مع ذلك - أن نفرق على مستوى وعينا ومناهجنا بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي حتى لا نقع في أي خلط كان.

**منهج كتاب علم الاستغراب:** ينبغي أن ننوه بأن هناك منهجا يلف كتاب حسن حنفي ونعتقد أنه يتخلل أفكاره وثنايا موضوعه، ألا وهو منهج السوحد والتشابه والتجانس - كما لاحظنا من قبل بشكل فرعى - إذ إن حنفي يبحث عن الكلى والواحد، مهملًا الجزئى والمتكرر، يبحث عن الانسجام والتشابه تاركًا التكرار والتعارض. لذا فالأنا لديه متجانس ومتشابه، لا يعبا بما فيه من التفصيلات أو الجزئيات أو الاختلافات، كل ما يهيمه هو العام والكلى، وهو يطبق هذا المنهج على الوعى الغربى أيضا فهو لديه وعى واحد ومتجانس، يهمل ما فيه من تفصيلات أو جزئيات أو تنوعات، وكل ما هو عرضى، وإذا تعرض للعرضى أو التفصيلى فهذا لكى يستنتج وحدة الوعى الغربى وتجانسه، إلا أن هذا المنهج الذى يقف كخلفية وراء كتاب حسن حنفي يضبط لديه التوجه، وهو بمثابة البوصلة فالبحث فى الأنا، وإبراز التشابه والتركيز عليه، هو فى نفس الوقت الذى يؤكد اختلاف الأنا عن الآخر، وتعميق هذا الاختلاف، خاصة بعد إبراز التشابه الذاتى للآخر وتناغمه، وفى نفس الوقت تعارضه، بل وتناقضه مع الأنا، وقد عاينا هذا منذ هذا منذ قليل ووجدنا كيف أن هذا المسلك قد أدى إلى الخلط لديه، إلا أننا نضيف الآن إلى هذا أن حسن حنفي المسلك حاول الحكم على إشكاليات ليست حقيقية فى الفكر الغربى، بل هى كانت مجرد إسقاطات الأنا على تراث الآخر، مما يعقد مهمة الأنا الباحث العلمية، إلا إذا أراد أن تأتى نتائج غير معبرة عن الواقع الموضوعى بل معبرة عن زهو الأنا المتعالم، والتى تبدأ بحل الإشكالية المطروحة عليها بما يحقق لها هذا الزهو قبل أن تشرع فى عملية البحث ذاتها.

وفى الختام أتساءل هل من الممكن أن أنهى هذا الموضوع على عكس ما يحاول علم الاستغراب تأكيده من تفكك الغرب وأفوله، مستندا على خط آخر وصوت آخر أيضا من الغرب يحاول أن يقول أن الغرب قد فهم مأساته ومزالقه وهو عازم على استيعاب الدرس، وتفادى الأفول، وربما يكون لنا فى هذا أيضا درسا تعليميا إضافيا، ورحم الله فيلسوف العرب الكندى الذى قال: «وينبغى ألا نستحى من إستحسان الحق واقتناء الحق من أى أتى، وأن أتى من الاجناس القاصية عنا والأمم المبينة (لنا)» (الكندى، كتاب الكندى إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى، دار إحياء المكتبة العربية، ١٩٤٨، نشر أحمد فؤاد الأهوانى). إذا

يقول آلن تورين واضعا يده على أخطاء تطبيقات الحداثة الغربية والتي جعلت البعض يستنتج منها اقتراب الحضارة الغربية من لحظة الأفول: «نقد الحداثة يود تخلصها من تراث تاريخي يختزلها في العقلنة، ويقدم لها مصطلح الذات الشخصي، وعملية تحقيق الذات Subjectuivition. فالحداثة لا تستند على مبدأ وحيد ولا أيضا على الهدم البسيط للعقبات في عملة العقل، لقد أنجزت من حوار العقل والذات. بدون العقل تنغلق الذات وفي هوس هويتها؛ وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. في هذا القرن عرفنا في نفس الوقت ديكتاتورية العقل والانحرافات الشمولية للذات؛ هل من الممكن لوجهي الحداثة الذين تقا تلا أو تجاهلا كل منهما الآخر أن يتحادثا، ويتعلما العيش معا؟» (A. Tousnaine Ibid).

## قراءة مختلفة لعلم الإسـتخـراب

دكتور صلاح فنسره (\*)

يحدد الكتاب شعور نبيل بكبرياء الذات الدينية أو القومية أو الوطنية أو كل ذلك جميعاً، ورغبة مشبوبة في إعلاء شأنها إزاء استعلاء الغرب وسعيه لالتهام خصوصيتنا. ويغمر الكتاب طموح غلاب لإعادة الاعتبار لمن همشتهم ثقافة الغرب، فباتوا عالة عليها يقتاتون فتاتها.

وكتاب يمثل هذا الحجم الكبير، سواء بعدد صفحاته، أو بقيمة مؤلفه، لا بد أن تتعدد قراءاته وتباين الآراء حوله.

وما نحن بصدد اليوم هو بسط لإحدى قراءاته التي قد تبدو قراءة غير مألوفة أو متوقعة. ولعلنا نسهم، بذلك الاجتهاد، في اجتلاء بعض جوانبه الثرة والخصبة.

وأعترف بأن محاولتي تلك، التي أقدمها بين أيديكم، كانت نتيجة لما حاولت أن أجيب به على ما يفجره النص من أسئلة. فقد تبينت أن الإجابات التي تثيرها الأسئلة لا تفي النص حقه وجدارته. وسرعان ما ومضت في ذهني فكرة، وهي أن ما أصنعه على هذا النحو، ليس هو ما ينبغي أن أتعامل به مع الكتاب، ولا بد أن أبحث عن نهج آخر مباين تماماً لما نسميه بالخطاب الاستدلالي الذي يعتمد الحوار القائم على معارف معينة ومنطق صارم. فتحولت إلى مقاييس أو معايير خطاب آخر وقع في ظني أنها أصلح ما تكون في كشف قيمة الكتاب وأهميته التي يستحيل إنكارها.

(\*) عميد المعهد العالي للنقد الفني.

وربما يشفع لنا في الخروج عن القضبان الحديدية للخطاب الاستدلالي أن الكتب المقدسة، على علو قدرها، والقياس مع الفارق بطبيعة الحال، لا تناقش بمعايير ذلك الخطاب، لأنها تستهدف العظة والاعتبار، وليس المعرفة أو البرهان.

فلا يقدح إذن في شأن الكتاب أن ننصرف عن مقاييس الخطاب الاستدلالي إلى مقاييس مجال آخر لا يقل أهمية عن المجال الاستدلالي.

وهذا المجال الآخر هو الفن أو الدراما بوجه خاص. وقبل أن أبرهن على صحة تلك الدعوى التي تمثل الآن أمام عدالتكم، أقدم «شهود النفي» لملاءمة الخطاب الاستدلالي حتى يصفو لنا وجه هذا العمل الكبير. وتنجلي لنا قسماته في نهاية الأمر.

فإذا ما التزمنا بقواعد الخطاب الاستدلالي فعلينا أن نضع أيدينا على أطروحة الكتاب الأساسية وهي من الواضح بحيث يمكن إيجازها في القول بأن بحثنا ودراستنا لإبداعات الغرب الفلسفية، إذا ما تمت تحت عنوان «علم الاستغراب» فإن الغرب أو الآخر، كما يحب أن يسميه المؤلف، سيغدو موضوعا يذعن للأنا بوصفه مفعولا به وخاضعا رغم أنفه لأدوات بحثي. ولا ريب أن ذلك انتصار ساحق عليه، وإزالة لآثار عدوانه السابق عندما جعل من الأنا موضوعا للاستشراق. وحنان دور الأنا لكي يجعله موضوعا لعلم الاستغراب. وحينئذ تسقط هيبة الغرب في أعيننا ونحس بالاستعلاء عليه. وعلى الفور نتسلم شعلة الحضارة، ونتولى زمام أمورنا، بل ونقود العالم كله، وخاصة بعد إعلان بعض مفكرى الغرب سقوطه وأفوله. وقد آن الآوان لحل مشكلات الأنا بأن نضم كل تاريخ الفكر الغربى في مجلد واحد أو عدة مجلدات. والقضية الرئيسة لهذا الكتاب هي أن المذاهب الفلسفية الغربية جميعا تنشأ في ظروف خاصة، وأنها تتوالد فيما بينها طبقا لقانون الفعل ورد الفعل، ثم محاولة الجمع بين النقيضين في مذهب ثالث (ص ٧٨٦) وأن هذا التراث الغربى بأسره ليس تراثا إنسانيا عام يحتوى على نموذج التجربة الشرية، بل هو فكر بيئى محض نشأ في ظروف معينة هي تاريخ الغرب، وهو نفسه صدى لهذه الظروف (ص ٣٦ - ٧). ولنحاول الإجابة عما تثيره الأطروحة من أسئلة، في نطاق الخطاب الاستدلالي.

**السؤال الأول:** هل تنشئ دراسة الفكر الغربى كموضوع للبحث علما جديدا؟

الإجابة لا، فالمكتبات الجامعية والعامة متخمة بدراسات مستفيضة عن مذاهب الغرب الفلسفية، وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على مقرارات أقسام الفلسفة بالجامعات.



**السؤال الثانى:** هل عجز الباحث (الأنا) من قبل عن إدراك النسبية التاريخية والجغرافية للمذاهب الفلسفية الغربية؟

**الإجابة:** كلا، فقط أصبح من الكليشوهات الشهيرة فى كل رسالة تتعمق مذهباً أو فكراً غريباً معيناً أن يفرد فصل لبيان هذا الفكر «فى تيار عصره» وقد أصبحت عبارة مكرورة تنبئ بأن الباحث يوثق هذا الفكر أو ذاك بكل معطيات عصره التاريخى. بل وكثيراً ما نتداول الخصائص الجغرافية برد هذا الفكر أو ذاك إلى أقاليم معينة مثل الفلسفة الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية، مما يعنى اهتماماً بالفروق بين المناطق المكانية المختلفة فى إنتاج فكرها.

كما أننا لسنا فى حاجة إلى علم جديد يدرس علاقات الفكر الفلسفى بالأوضاع والمصالح الاجتماعية والسياسية، فهناك «علم اجتماع المعرفة» الذى يقوم بهذه المهمة خير قيام. بل إن كثيراً من الفلاسفة الغربيين قد أشار بجلاء إلى أن الفكر لا يتولد عن الفكر بقدر ما يعكس مصالح معينة فى الواقع الاجتماعى التاريخى والجغرافى. وقد سبقهم إلى نحو ذلك «ابن خلدون» فى مقدمه. إذن فليس هذا جديداً فيما بين أيدينا من علوم.

**السؤال الثالث:** هل نحن فى حاجة إلى علم جديد لكى يذكرنا بأن المذاهب فى الغرب تتوالد فيما بينها طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، ثم محاولة الجمع بين النقيضين فى مذهب ثالث كما يقول المؤلف.

**الإجابة:** أولاً حكاية الثالوث الجدلى مستعارة مباشرة من فكر غربى هو الجدال الهيجلى. وليس لنا فضل فيها سوى ترديدها. ثانياً. هذا الثالوث مشكوك فيه لتبسيطه الآلى الساذج الذى يغازل كسلنا عن دراسة التنوعات والتعقيدات الهائلة التى لا يكفى فيها أن نلتقط من مذهب ما أمراً معيناً، ثم نبحث عن نقيض هذا الأمر فى مذهب آخر لنجعل من المذهبين بأسرهما نقيضين، ثم نفتش فى مذهب لاحق عما قد يبدو لنا توفيقاً أو توفيقاً بين الأمرين لنجعل من ذلك المذهب الثالث تأليفاً بين النقيضين فهذا عمل هين يسير يلجأ إليه كثير من أبنائنا من الباحثين فى الماجستير والدكتوراه. وحتى إذا ما صدقت هذه الدعوى، فإنها دليل على أن الفكر الغربى ليس وعياً متجانساً وحيد الجانب أو الاتجاه بحيث علينا أن نواجهه صفقة واحدة.

وحتى إذا ما سلمنا جدلاً بأن الفكر الغربي يكشف عن وعى واحد مشترك. فإن فيلسوفاً غربياً معاصراً هو «جاك ديريدا» يفكك بنية هذا الفكر أو الوعي بتنوعاته المختلفة، وينكر مركزية الغرب. إذن فهذه دعوى قد استغرقت أعمال رائد التفكيكية بأدواته ومفاهيمه المتكررة، ولا ينبغي علينا أن نكررها، ولكن بطريقة تستنسخ مصطلحات وأدوات الفكر الغربي الذي نحاول أن نتغلب عليه ونثبت فسادَه. فكتاب الاستغراب حافل بمصطلحات الغرب مثل الأنا والآخر، الذات والموضوع، مركب، العظمة، عقدة الخوف، الأيديولوجية، الطبقة، البنية، الوعي، اليمين واليسار، القطيعة المعرفية وغيرها وغيرها مما لا نعر عليه في تراثنا القديم، أو يكون إبداعاً ينسب إلينا اليوم.

#### السؤال الرابع: من هو الأنا ومن هو الآخر؟

الجواب: لم يحدد المؤلف تخوم «الأنا» فبدأ كأنه تجمع لعناصر من هنا وهناك. بيد أننا يمكن أن نستخلص عبر استعراضه للتراث المختار أن الأنا يتمي فحسب إلى العرب المسلمين. ومن ثم يستبعد أصحاب الديانات الأخرى. وأصحاب الحضارات العريقة كالمصرية والرافدين والفينيقية والفارسية وغيرها. كما يدعم هذا الاستنتاج أن المؤلف عند تحقيقه للتقدم والتخلف للأنا يبدأ من نقطة الصفر في القرن الأول الهجري.

وقد يعترض علينا بأن المؤلف قد أشار إلى بعض المؤسسات التي أنتجها «وعي الأنا» مثل الزنجية. الوجدانية، الوحدة الإسلامية، القومية العربية. الاشتراكية العربية، الاشتراكية الأفريقية، لاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية، حركات ماو ماو، وهي كما هو واضح تتجاوز كثيراً العرب والمسلمين. ويرد على ذلك باحتمالات ثلاثة:

١ - فلما أن يكون هذا الأنا دون هوية محددة، وهو محض أمشاج وأخلاق من هنا وهناك.

٢ - أو هو مجرد حاصل جمع لكل من وقع تحت استغلال الاستعمار الغربي دون تمييز.

٣ - أو أن الأنا عودة إلى فكرة المركز والأطراف. فبينما يشكل العرب المسلمون المركز، يصبح ماعدانا من العالم الثالث أطرافاً. ويؤكد هذا الاحتمال تسمية المؤلف (في صفحة ٧٣٣) لشعوب أمريكا اللاتينية «بالمؤلفة قلوبهم الجدد»! إذن فتبشيره بميلاد عصر جديد «لحضارة الأطراف» (ص ٦٠٧) في مقابل حضارة المركز الأوروبية لا يعنى دفاعاً عن التراث

الإنسانى العام والتجربة البشرية بل هو تكريس للتمييز العرقى والدينى الذى أشعله الغرب ولكن على نحو مقلوب أو معكوس، بمعنى أننا نستولى كعرب مسلمين على المركز ونجعل من الآخرين جميعا أطرافا نلحقهم بنا. أى علينا أن نواصل مسيرة القهر ولكن على غيرنا. . فالمسألة ليست سعيا لإنسانية شاملة أو تحررا من تبعية. بل هى رغبة لاهثة فى صنع ما صنع الاستعمار بنا ولكن مع تبادل الأدوار.

ويحدد لنا المؤلف الوسيلة التى نقلب بها الأدوار أو نعكسها. وتصيبنا الدهشة عندما نعرف أنها شديدة البساطة ولا تكلف شيئا. فما علينا إلا أن نحول الفكر الغربى إلى «موضوع للبحث».

ولكن، هل يكفى مثلا إذا ما جعلنا الفكر الصهيونى موضوعا لبحث الأنا أن تتقلب موازين القوى لصالحنا؟ إن صدق هذا فلا بد أن نفتح أقساما كثيرة للفكر الصهيونى بجامعاتنا كما ينبغى أن ندعم أجهزة المخابرات لأنها الوحيدة الكفيلة بقهر العدو لأنها تجعل من كل أنشطة إسرائيل موضوعا لبحثها.

وأرجو أن يأذن لى الدكتور حسن أن أصرح بخاطر طرأ على ذهنى. وهو أن معاملة الأعداء على الورق، بالهجوم عليهم والإزراء بهم إنما تشبه ممارسة إنسانية بدائية معروفة هى السحر. فكأن فكر الخصم الذى نسحقه على الورق، بديل فعلى للانتصار على وجوده المادى بأسره، أو هو على الأقل مؤذن بذلك الانتصار.

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن السحر قد دالت دولة منذ قديم وغدا البديل هو القوة المادية القائمة على العلم والتكنولوجيا.

والآن، وقد تجلّى لنا قصور الأسلوب الاستدلالي فى الكشف عن قيمة الكتاب الحقيقية، ينبغى علينا أن نحول اهتمامنا إلى أسلوب آخر، وهو الأسلوب الفنى الدرامى.

ولعل ما دفعنى دفعا إلى إعادة قراءة الكتاب على هذا الوجه الفنى، أن الكتاب لا يقدم مشروعا يمكن مناقشته بالوقائع أو المنطق، فهو لا يحدثنا عن برنامج أو خطوات بعينها يتوجب اتباعها لكى نبلغ تحقيق الهدف، بل هو إثارة للانفعالات والمشاعر إزاء إنتاج الغرب الفلسفى، وبالتالي إزاء الغرب كله بوصفه شخصا علينا أن نخشاه أو نبهر به، بل علينا أن نزدريه، ونحججه، ونعتقله فى زنازين علم الاستغراب فهنا يحدث التطهير

الأرسطى من الخوف من الغرب، ومن الشفقة على أنفسنا. فالعمل يعتمد على الصراع بين البطل (الأنا) وخصم البطل (الآخر) Antagonist وقد اختار المؤلف مسرح الأحداث والصراع مما يألفه ويتقنه وهو الفلسفة الغربية، كما صنع نجيب محفوظ فى اختياره للحارة القاهرية ساحة لمعظم ابداعاته الروائية.

والنص كما هو معلوم، منظومة أو مجموعة من العلامات. والعلامة لها وجهان، الأول هو «الدال» وهو الجانب المحسوس من العلامة كما يتمثل فى الألفاظ. والثانى هو «المدلول» الذى ينشأ فى ذهن المتلقى أو القارئ. فيمنح العلامة معناها لأنه الجانب المفهوم، أو المتصور، أو المعقول منها.

وفى النصوص الاستدلالية يثير الدال لدى القارئ مدلولاً وحيداً يتصل بالمحتوى المعرفى والمنطقى. أما فى الفن، وكتابنا ينتمى إليه، تنطلق الدالات من هذا القيد بحيث تعدد مدلولاتها وتخلق كثافة دلالية أو ما يمكن تسميته «بفائض المعنى» عن طريق ما يعرف بالإيحاء أو التضمنين الذى يتخطى الدلالة الإشارية الوحيدة التى يلتزم بها الدال والمدلول فى الخطاب الاستدلالى. ومن ثم يكون النص نسقاً من الدالات يثير محتوى أو مضمونا لدى القراء وهو مجموع المدلولات التى تتخلق لديهم.

والفن وحده من بين الممارسات الإنسانية الذى يجمع بين طرفين هما المبدع والمتلقى، لأن العمل الفنى لا يكون كذلك إلا إذا استهلكه أو تداوله متذوق. فالرواية التى لم تقرأ لم تكتب. فلهذا يحرص المؤلف المبدع الدكتور حسن على استقطاب أكبر عدد من المتلقين على الرغم من اختلافهم فى كل شىء، فقد تحدث المؤلف عن كل المؤسسات الأهلية والحكومية، والاتحادات الإقليمية لدى جميع سكان العالم الثالث. وأثنى على التعددية، كما أبدى إعجابه بتجربة الحزب الواحد، والانقلابات العسكرية، كل ذلك، على صعيد واحد دون تفرقة أو تميز لأن الهدف الذى يهيم المؤلف هدف فنى هو تكثير قاعدة جمهوره واتساعها. ويتجلى ذلك مثلاً فى امتناع المؤلف عن تحديد لالأنا بوصفه دالاً لا بد له من مدلول، وذلك لكى تسوعب كل القاهرين والمقهورين، والحكام والمحكومين فى العالم الثالث، وكذلك أنا وأنت وهم، كأفراد وأشخاص مما من شأنه أن يفضى إلى تعدد المدلولات التى تؤدى بدورها إلى فيض المعان والدلالات.

وتبين العناصر الدرامية في الكتاب بجلاء ناصع. فنجد مثلاً ما يسمى «بالعدالة الشعرية» التي تعنى الثأر من الشرير وهو الآخر، وانتصار البطل وهو الأنا. وكذلك امتطاء الخيال الجامح الذي لا يتقيد بالوقائع التاريخية، وخاصة في رؤية المؤلف الأسطورية النبيلة لتعاقب السلطة والغلبة للحضارات كل سبعة قرون هجرية. فقد حان دورنا، في هذا النص المثير، لتسلم الشعلة بعد أن تسلمها منا الغرب منذ سبعة قرون ماضية.

كما استخدم النص ما يسمى «باللقطات الاسترجاعية» (الفلاش باك) في حديثه عن التراث العربي الإسلامي، هنا وهناك.

وقد أقيم النص على البنية السردية من خلال الراوى وهو المؤلف، مما جعل النص ملحماً ومشبعاً بالعناصر الدرامية والتي ينسجها في عرضه للمذاهب كصراع، وفعل، ورد فعل، وحبكة، ثم ذروه درامية تختتم العمل كله بانتصار الأنا على الآخر بعد أن تحرر من عقدة الخوف منه.

وبعبارة موجزة، يمكن أن نعد النص نوعاً من الدعوة والتحريض التي تستلهم أسلوب الكتب المقدسة التي تصطنع المجاز، والقص، وإثارة المشاعر.

وأرجو في الختام، أن أكون قد وفقت إلى التنبيه إلى بعض لآلىء الكتاب التي تخفيها أصداف الخطاب الاستدلالي.



## التغيير والثورة

### قراءة في مفهوم حسن حنفى للماركسية

د. أنور مفيث (\*)

تعدد وتنوع إسهامات حسن حنفى فى مجالات الفكر فمن قراءات وتأملات فى القديم والحديث ومن إشتباك فى القضايا الأنية الملحة فى واقعنا المصرى والعربى إلى اهتمام بتجارب معاصرة لشعوب أخرى فى آسيا وأمريكا اللاتينية.

يسمى حسن حنفى أن ينظم كل هذه الإسهامات فى إطار فكرى متماسك وهو ما يسميه مشروع التراث والتجديد، الذى يسعى لتوحيد العلوم فى علم واحد يكون مرادفا للحضارة كلها. ولكتنا نرى أن هناك مفهوما مركزيا ينظم كل هذه الإسهامات ويربطها عند حسن حنفى، هو مفهوم الثورة فهو الباعث الاساسى لدراسة الفكر الغربى وتبقى المحصلة التى ينتهى اليها تأويل التراث (من العقيدة إلى الثورة) وهى المهمة التى تطرحها دراسة الواقع المباشر. إن مفهوم الثورة يمثل بالنسبة لكتابات حسن حنفى على اختلافها الدافع والمبرر والغاية فى آن.

ومفهوم الثورة لا يستخدم استخداما مجازيا للتعبير عن طريقة جديدة فى النظر للعالم أو عن منهج جديد فى تفسير الظواهر بل هو بالأساس يشير إلى ثورة اجتماعية بالمعنى المتعارف عليه تستهدف تغيير شكل الحكم وإرساء العدالة وتحرير الأرض.

(\*) مدرس الفلسفة بآداب حلوان.



## الثورة وثقافة الهوية

يقول ماركس فى الأطروحة الحادية عشرة عن فيورباخ «الفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم قاموا بتفسير العالم بطرق شتى ولكن المهم هو تغييره» ونجد فى إلحاح حسن حنفى على ضرورة دخول الفكر فى معركة تغيير الواقع تمثلاً كاملاً لهذا النداء الذى صاغه ماركس ويبرز فى كتابات حسن حنفى هذا الدور الهام للفكر فى عملية التغيير الاجتماعى، وهى عملية معقدة تتداخل فيها القوى السياسية والامكانيات الاقتصادية ولكن يظل عند حسن حنفى أن الدور الثقافى هو الأبقى وهو الأقدر على الحفاظ على مكتسبات الثورة العربية المعاصرة.. الثورة الثقافية هى الثورة الدائمة التى تغير مجرى التاريخ، التى تنبع من روح التاريخ وتنشق من تاريخ الروح<sup>(١)</sup> ويستوقفنا هنا تعبير «تاريخ الروح» إذ ينبغى على الفكر الهادف لتغيير المجتمع أن يعى أمرين أساسيين فى أى مرحلة تاريخية نعيش؟ وعن أى روح نعبر؟ ويرجع فشل كل محاولات التغيير السابقة إلى غياب إدراك واضح لهذين الجانبين، ويرى حسن حنفى أن غياب «الوعى التاريخى بالموقف الحضارى هو سبب كبوة الإصلاح»<sup>(٢)</sup> وهو أيضاً سبب موت الفلسفة لدينا، لأن غياب الوعى التاريخى هو الذى أدى إلى وجود أجيال تتوزع بين «الرضوخ» للسلفية جملة وبين التبنى الكامل للماركسية العلمية «فالسلفية والماركسية بالرغم ما بينها من تعارض ظاهرى إلا أنها فى حقيقة الأمر يشاركان فى خطأ واحد هو التكرار للحظة الحاضرة والمرحلة التاريخية التى تمر بها الشعوب فلا يمكن الانتقال من الخرافة إلى العلم دون عقلانية أو تنوير.. أو من الاقطاع إلى الشيوعية دون المرور بالليبرالية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية الدينية أو الخلقية ثم الاشتراكية العلمية»<sup>(٣)</sup>.

ودون هذا التصور يتبنى حسن حنفى رؤية خطية للتاريخ تفترض أن له غاية محددة سلفاً ومراحل ضرورية ينبغى المرور بها للوصول لهذه الغاية كما يتبنى رؤية لعلاقتنا بالغرب تقوم على الانفصال التام فلا تلاقى ولا تفاعل وكأننا راكبين يسيران فى نفس الطريق.. لكننا متخلفون. وطبقاً لهذه الرؤية يأمرنا الداعى للوعى التاريخى بالموقف الحضارى أن

(١) حسن حنفى، دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو، القاهرة، ١٩٨٨ ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٨.

نقتفى أثر الغرب خطوة خطوة وأن لا نحرق المراحل . . وينطبق علينا إذن ما يقوله ماركس بأن «البلاد المتخلفة ترى في البلاد المتقدمة صورة لمستقبلها القادم»<sup>(1)</sup>.

إن هذه ليست إلا قراءة مبتورة ومتعجلة لمفهوم حسن حنفى عن الوعي التاريخى لأن لديه مفهوما آخر يعكس الآية وهو مفهوم الروح أو الذات الحضارية . وهذا المفهوم لا يطلق لتجديد مجموعة من العقائد والأفكار التى ترتبط بمجتمع معين لتمييزها عن عقائد أخرى لشعب آخر فحسب، بل يسعى حسن حنفى لتأصيله باحثا له عن أسس سيكولوجية عبر مفاهيم مثل «المخزون النفسى عند الجماهير» و«الشعور الجمعى» و«الذات تدرك ذاتها فى مواجهة الآخرين وقد أسهم التاريخ والجغرافيا والرسالة الدينية فى تشكيل الذات الإسلامية الشرقية فى مواجهة الذات الغربية المسيحية وهذه العلاقة التى يسودها الاختلاف والصراع يعبر عنها حسن حنفى بتعبير «العلاقة بين الأنا والآخر» وهو تعبير يتسم بالوضوح ولكنه يفتقر إلى الدقة إذ لا يقدم لنا أى مسوغات للانتقال من إطلاق كلمة الأنا على الذات الفردية الواعية بنفسها إلى مستوى جمعى يجمع ملايين النفوس الفردية . فحتى إطلاق الأنا وما يتضمنه من شعور بالهوية على النفس الفردية تعرض فى تاريخ الفكر لانتقادات كبيرة على المستوى المعرفى من هيوم إلى فثجتاين وعلى المستوى النفسى من فرويد إلى لاكان وقد عبر الفيلسوف الفرنسى مونتاني عن شكه فى إمكانية تعبير الأنا عن الذات الفردية قائلا «أنا» . . هذا الكائن الآخر الموجود لدى الآخرين<sup>(2)</sup> وقديما اعتبر أفلاطون أن الهوية هى جمعية بين الذات le Meme والآخر l' Autre<sup>(3)</sup> . إن مصطلحات مثل الذات الحضارية والأنا وروح الأمة تفرض نفسها فى أعمال حسن حنفى كمسلمات تتأرجح بين الاستعارة الأدبية والأداة المعرفية الصارمة . . والمشكلة التى تنشأ من التسليم بمثل هذه المصطلحات هو أننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتبنى معيارا للتمييز بين الأفكار من أجل قبولها أو رفضها يقوم على تحديد انتمائها أولا فنكون أكثر تسامحا وتواطؤا مع أوهامنا وأشداء على هفوات غيرنا .

وتتميز ثقافة الشرق الإسلامى لدى حسن حنفى بدورانها حول الوعى . هذا الوعى لا يمثل سمة فكرية فحسب بل إن له بعدا انطولوجيا أصيلاً باعتباره منطقنا لوجود هذه

(1) karl Marx, Manifeste Communiste, Oeuvres I, Paris, Galimard, P. 165

(2) montaigne, Oeuvres Copleles, Paris, Golimard, Puris

(3) paul Ricoeur, Sai - mene Cimne Un Autre, Paris; Seuil, 1990, P. 17

الحضارة وهذا ما يحدد لمشروع التراث والتجديد مهمته «تحويل الوحي إلى علم شامل يعطى المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات». فالوحي منطق الوجود<sup>(١)</sup>. إن عدم تحديد إقامة مفهوم الوحي في السماء الميتافيزيقية لحضارة ما من الحضارات وربطه بقوانين التاريخ وحركة المجتمعات يجعل له طابعا ديناميكيا وجدليا ومتطورا. وكأنا أمام الروح في التاريخ كما عند هيجل دون الزعم بكونية هذه الروح. ولكن إتسام الوحي بالحركة التطور تجعله ينبذ مبدأ استبعاد الثقافات الأخرى ويستبني مبدأ الاستيعاب والتمثل لأن كل حركة أو تطور ما هي إلا انتقال من حالة إلى أخرى، انتقال من مكان لآخر، انتقال للآخر. ولكن لكي يتم هذا المسار لابد أن يظل الوحي هو مركز الحضارة وإلا فلن يكون هناك حركة ولا تطور وإنما أقنعة تتوالى على ما هو ثابت وجامد.

الجانب الثاني في تحديد ثقافة الهوية يعتمد على تحديد الآخر. والآخر مباشرة هو الغرب لأنه هو الذي فرض نفسه كآخر ولم يسمح لنا بتجاهله أو التعامل معه بلامبالاة وجوهر هذا الآخر هو السيطرة بالسلاح والثقافة، وأولى خطوات التحرر هي المقاومة ليست لسيطرته العسكرية فحسب ولكن لسيطرته الثقافية. إلى هنا ونحن بإزاء خطاب تحرري تقليدي يقف عند حدود التعبئة السياسية، ولكن البعد الأعمق الذي يضيفه حسن حنفي لتحديد طبيعة ثقافة الآخر هو أنها ليست مجرد وسيلة للسيطرة أو أحد عواملها المساعدة بل إن السيطرة هي جوهر الثقافة الغربية، السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان. إن هذه السيطرة ليست مجرد استخدامات استعمارية للثقافة كما كان يحلو لنا أن نقول، وأنها يمكن أن تستخدم في سياق آخر ولغايات أخرى - إنها الأساس المعرفي لهذه الثقافة وإلغاء طابع السيطرة عنها معناه نفيها كليا. انطلاقا من هذا المنظور يمكننا أن نفهم ميل حسن حنفي إلى اعتبار الفروق بين الاتجاهات المختلفة في الثقافة الغربية فروقا ثانوية وليست جذرية فاصلة: «كل تراث يعبر عن وضع اجتماعي ومصالح معينة، مع ذلك هناك سمات عامة مشتركة تتخلل كل هذا التاج التراتي بالرغم من تعدده، لا فرق في ذلك بين تراث الغرب الرأسمالي وتراث الغرب الاشتراكي.. فكلاهما سيطرة وهيمنة، بين تراث الطبقة المسيطرة وتراث الطبقة المسيطر عليها فكلاهما تراث عنصري»<sup>(٢)</sup>. مقاومة هذا التراث لا

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٠٣.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠٢.

يسكن. أن تتم إلا من خلال ثقافة أخرى لا تكون السيطرة أساسا معرفيا لها، متخلصة من انعصرية والتزوع إلى الهيمنة، ثقافة متسامحة تطرح علاقة أخرى بالطبيعة والإنسان ولكن لكي تستطيع أن تؤكد ذاتها في مواجهة الآخر السائد لابد من التزوع إلى السيطرة تكتيكيا.

حسن حنفى عندما يحاول تحديد موقفنا من التراث الأوروبي فهو يطرح المهام التالية:

١ - السيطرة على الوعي الأوروبي

٢ - دراسته على أنه تاريخ

٣ - رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافى

٤ - القضاء على أسطورة الثقافة العالمية<sup>(١)</sup>.

وهنا يمكننا أن نحدد الركنتين الأساسيتين لثقافة الأنا وهما تأسيس العلوم على الوعى ومواجهة الثقافة الغربية باعتبارها ثقافة هيمنة وسيطرة.

### الماركسية وثقافة الأنا

انطلاقا من هذا المفهوم لثقافة الأنا نجد أن الموقف من الماركسية فى أعمال حسن حنفى شديد الاشتباك والتعقيد فهو لا يكتفى بالرفض الواضح والنهائى ولا بالقبول الصريح والبسيط. لا يوجه حسن حنفى عناية خاصة إلى النظرية الماركسية فهو لم يهتم بترجمة أحد أديياتها ولم يعكف على شرح وتبسيط مقولاتها ولم يعلن عن تبني منهجها فى دراسة ظاهرة من الظواهر. ولكننا أيضا لا نجد يدخل معها فى مجال لإثبات خطأ تصوراتها وفشل تنبؤاتها كما تفعل الكتابات ذات الطابع الدينى أو القومى، إنه فقط يتصورها كأحد مكونات ثقافتنا المعاصرة والذي لم يفرض وجوده فى ساحتنا الثقافية إلا لأننا فى حاجة إليه: «لا تعنى الثقافة الوافدة هنا ما تروج له الدوائر الرجعية فى عصرنا هذا من اعتبار الماركسية خاصة ثقافة وافدة، لأن الماركسية وإن ظهرت فى واقع معين إلا أنها نظرة علمية للواقع، وتعبر عن متطلبات البلاد النامية لا عن طريق الرموز بل بتحليل واقعها المعاصر»<sup>(٢)</sup> يبدو أن مشروع التراث والتجديد لا يمنح الماركسية استثناء من حملته على التراث الأوروبى. ويتخذ هذا الاستثناء شكل الاعتراف بالأبوة، أما ما يبدو وكأنه صادر لا محالة

(١) حسن حنفى، دراسات فلسفية، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) التراث والتجديد، ص ٢٠٩.

عن حضارة أخرى سواء في اللغة أم في المفاهيم أم في المناهج، وكان الأمر كذلك، فإن ذلك كله له أصول في التراث وله واقعه في واقعنا المعاصر أما من حيث المطلب أو من حيث الثقافات الشائعة المتداولة في ثقافتنا المعاصرة. لقد أصبح ذلك كله جزءاً من وجداننا المعاصر، ولم يعد دخيلاً عليه<sup>(١)</sup>.

تجد ثقافة الأنا نفسها في مازق أمام الماركسية فهي لا تستطيع قبولها لأنها نشأت داخل الثقافة الغربية وفي إطار نظرتها ومفاهيمها كما لا تستطيع رفضها لأن هذا يعني التنكر لمطلب هام يفرضه الواقع وتجاهل لثقافة شائعة ومتداولة في ثقافتنا المعاصرة ولا يكفي هنا الادعاء بأنها موجودة في تراثنا ولكن لا نعلمها.

وعندما يتعرض شخص ما لمثل هذا الموقف فإنه غالباً ما يلجأ إلى حيل نفسية لا شعورية تحفظ له نوعاً من التوازن والشعور بالهوية وتسمى الظهور المقنع، تمل الأنا الحضارية إلى حيل مماثلة تحفظ لها توازنها ومزاعمها في الهوية فتلجأ إلى ما يسمى «التشكل الكاذب» وهو يعني التعبير عن مضمون الفكر بلغة جديدة.. ويرى حسن حنفى في إنجاز هذه الحيلة الدفاعية فنجد المفاهيم الماركسية ترتدى أثواباً إسلامية

الحاكمية لله تعنى تحقيق الوحي كنظام اجتماعي وإنشاء الدولة التي تعبر عن الكيان السياسي للأمة. وذلك عن طريق المؤمنين وهم الحزب الطليعي أو بمعنى معاصر الحزب «البروليتاري» الذي يقوم بتحقيق الأيديولوجيا في التاريخ<sup>(٢)</sup> ويدعو للتضامن مع حركات التحرر الوطني في أمريكا اللاتينية باعتبارهم المؤلفين لقلوبهم<sup>(٣)</sup>. وتتبنى الذات الحضارية مقولة لينين الخاصة بضرب الرأسمالية العالمية في الحلقة الأضعف ولكن بعد التعديل الذي يوجبه الاستيعاب والتمثيل «أمريكا اللاتينية هي جزء من بعدنا الجنوبي... أو على الأقل هي الغرب الجنوبي بالنسبة لنا في حين أن الغرب التقليدي بالنسبة لنا هو الغرب الشمالي أو الشمال فإذا ما أمكن إتحاد الشرق والغرب الجنوبي (أمريكا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالي وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من علم الاستغراب<sup>(٤)</sup> يرى حسن حنفى أن الماركسية المتداولة في ثقافتنا

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤

(٢) المرجع السابق

(٣) علم الاستغراب ٧٣٣.

(٤) المرجع السابق ٧٧٧.

المعاصرة والتي يقدمها لنا الماركسيون المحليون تتسم بالتقليدية والمحافظة تؤدي إلى نفور الشعب من قاموس السياسة لاغراقها في استعمال المفاهيم الغربية إنها قراءة لا تتعرف فيها الذات الحضارية على أى ملامح لها. إنها تدخل تحت ما يسمى بالاستغراب معكوسا أى قراءة الذات للتراث الغربى من وجهة نظر الغرب أو تبنى المفهوم الغربى للمفكر الغربى. ويأخذ حسن حنفى على مثل هذه القراءة بعض التحفظات المعرفية منها: أنها اختيار جزئى من التراث الغربى، تراث الآخر فى أحد مذاهبه: الشخصانية، الماركسية، الوجودية... الخ، كما أنها نزع لهذه الأجزاء خارج بيتها مع أنها نشأت كرد فعل على مذاهب أخرى فالماركسية رد فعل على المثالية الألمانية والوجودية رد فعل على المثالية والوضعية<sup>(١)</sup>.

إن استخدام منطق التشكل الكاذب لا يعنى فقط تغيير المصطلحات والمفاهيم التى تنتمى إلى البيئة الأصلية للماركسية واستبدالها بأخرى تنتمى إلى الذات الحضارية ولكنه يعنى بالأساس تقديم قراءة مختلفة للماركسية. يقدم حسن حنفى لنا نموذجا لهذه القراءة فى دراسة المنشورة بالإنجليزية: «ماركس ناقدا للدين: قراءة إسلامية».

### القراءة الإسلامية لماركس

يظن عادة أن هناك بعض نقاط التقاء بين الإسلام ومفهوم ماركس عن الاقتصاد والمجتمع. ويظن أيضا أن ما يمنع أى إمكانية للتقارب هو نقد ماركس للدين. وخلافا لما هو سائد يتجه حسن حنفى بالتحديد إلى النقد الماركسى للدين ليجعله أساسا للقاء بين ماركس والإسلام فأولا هناك بينهما اتفاق من حيث المبدأ وهو نقد للخبرات الدينية السابقة على الإسلام واتفاق على نقد الطقوس كتعبير مظهرى يتضمن نوعا من النفاق فى التعبير عن الشعور الدينى ويرتكز نقد ماركس للدين أساسا على اعتباره متجا اجتماعيا يعكس تطور المجتمع وتنعكس فيه آمال وإحباطات الإنسان ولذا فهو يهتم بتجديد الأصول الاجتماعية الكامنة خلف تطور اليهودية والمسيحية فى الغرب، ويبحث عن الصلة الضرورية بين مسيحية العصور الوسطى وغط الإنتاج الاقطاعى. ويرى حسن حنفى أن هذا التصور لا يختلف عن الإسلام الذى لم يعتبر الدين كيانا فى حد ذاته إذ أنه يهدف لتحقيق السعادة

(١) المرجع السابق ٧٤.

والعدالة على الأرض. وعندما يتحقق الغرض لا يكون للدين أى وظيفة ولكنه يعاود الظهور كلما رجع المجتمع إلى طبيعته الظلمة.. وهذا ما يسمى بتاريخ النبوة<sup>(١)</sup> والوحى فى الإسلام يأتى استجابة لمواقف واقعية تسمى بأسباب النزول، من هذه الوجهة يتفق الإسلام مع الماركسية فى أولوية البراكسيس (الممارسة العملية) على النظرية.

وعلى الرغم من هذه الخصائص التى تتيح اللقاء التى يشدد عليها حسن حنفى إلا أن ماركس قد اعتبر الإسلام ديناً كغيره من الأديان ويفسر ظهوره بأسباب تجارية وزراعية أى باعتباره تعبير عن نمط إنتاج معين وهو نمط الإنتاج الآسيوى، هذا بالإضافة إلى المفاهيم الشائعة التى استقاها من آباء المستشرقين الغربيين وبالتالي يكون من المنطقى أن يطبق ماركس على الإسلام استنتاجاته عن الأديان الأخرى دون وعى بأن اليهودية أو المسيحية ليست إلا جزءاً من الدين وليست الدين كله.

خلف هذه الصور من سوء الفهم أو سوء التفاهم يحاول حسن حنفى أن يبحث فى الجوهر، عن الوحدة الداخلية بين الماركسية والإسلام. وتبدأ عملية تأسيس هذه الوحدة الداخلية عن طريق إنكار انطباق نقد ماركس للدين على الإسلام، ويحتج الدكتور حسن حنفى بكون ماركس قد رد الدين إلى البيئة الاجتماعية والاقتصادية التى يوجد فيها، وبالتالي فهو ينطبق على المسيحية الغربية وليس على الإسلام وعلى الرغم من أن ماركس اعتبر الإسلام ديناً للشرق وليس رسالة كونية أى أنه ربطه بالبيئة التى نشأ فيها ولم يلتفت إلى تميز الإسلام الذى يعادل مرحلة العلم عن المسيحية التى تعادل مرحلة الميتافيزيقية وعن اليهودية التى تعادل مرحلة الدين حسب التقسيم الثلاثى لأوجست كونت أن النقد الماركسى مؤسس على مثل إسلامية مخالفة للخبرة الدينية الغربية الجزئية.

والخطوة الثانية لتأسيس الوحدة بين الإسلام والماركسية هى إظهار احتواء الإسلام لكل اللحظات الهامة فى تطور الفكر الغربى حتى وأن بدت متناقضة فيما بينها فالبروتستانتية ثورة إسلامية على مستوى الفكر وعلى مستوى التاريخ<sup>(٢)</sup> كما أنه طبقاً للإسلام يعتبر «التنوير خطوة نحو فهم الدين طبقاً للعقل»<sup>(٣)</sup> ثم نصل إلى اعتبار الإسلام «دين اشتراكى بناء على معظم اختياراته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»<sup>(٤)</sup>.

(1) Hassan Hanafi, Islam In The Modern World, Vol II, Cairo, The Anglo - Eoyptian Book, Shop, 1995. P. 384

(2) Ibid, P. 400

(3) Ibid, P. 404

(4) Ibid, P. 416



ونصل أخيراً إلى الخطوة الثالثة التي يقرر فيها حسن حنفى اقتران الماركسية بالإسلام ويصل إلى نوع من التماهى بينهما قائلاً «إن الماركسية دين إسلامى كما أن الإسلام أيديولوجيا ماركسية» معززا فرضيته باعتباره أن المجتمع الإسلامى هو غالباً مجتمع بلا طبقات يسعى إلى عدم تركيز الثروة والسلطة فى ايدى النخبة ويعطى للدولة دوراً هاماً يقوم على تحديد الاسعار فى السوق وفرض الضرائب التصاعدية<sup>(١)</sup>.

ولو نظرنا إلى هذه الخطوات الثلاثة لوجدنا أنه فيما يخص الخطوة الأولى حول نقد ماركس للدين: نجد أن هذا النقد لا يقتصر فقط على رد الدين إلى البيئة الاقتصادية والاجتماعية ولكنه أيضاً يشمل نقداً مستمداً من العقلانية الغربية فى عصر التنوير حيث كان ينظر للدين على أنه مجموعة من الخرافات ونقداً آخراً مستمداً من انثروبولوجيا فيورباخ يهدف إلى تاليه الإنسانية واستعادة صفاتها المغتربة فى الذات الإلهية؛ أى أنه نقد لا ينصب فقط عن تعبير الدين عن الوضع الاقتصادى والاجتماعى بل يمتد إلى الدين كبنية تشمل الله والشيطان والحياة الدنيا والحياة الآخرة ومن هذه الزاوية يصعب تأسيس النقد الماركسى للدين على أصول إسلامية.

وفيما يتعلق بالخطوة الثانية نجد أنه لا يوجد فى الفكر الغربى تعايش آمن بين كلا من البروتستانتية والتنوير والاشتراكية فكل مرحلة تعتبر نقياً للسابقة عليها وتجاوزاً لها على مستوى الوعى ولا نرى ما هى الحيثية التى تجعل كل هذه المراحل متجاورة بلا خلاف ولا تناقض داخل الإسلام.

أما بالنسبة للخطوة الثالثة فنحن أبعد ما نكون عن تصور ماركس للمجتمع الذى ينتهى فيه اغتراب الإنسان حيث يختفى فيه السوق والسعر وكذلك الدولة وتقسيم العمل وما يقدمه الدكتور حسن حنفى من إجراءات اقتصادية فى الإسلام ليس إلا صورة لرأسمالية الدولة أو اشتراكية الدولة تختلف كثيراً عن راديكالية ماركس.

### فى البحث عن ماركسية بديلة:

يعتبر حسن حنفى الماركسيين فصيلاً مهماً من قوى التفسير فى الأمة لكنه يأخذ على الماركسية الوضعية التقليدية التى يتبنونها العديد من التحفظات منها عزلتها عن الجماهير وكونها رجعية ومحافضة لأنها أممية وليست وطنية كما أنها لم تتخلص من المفاهيم والمصطلحات المنتمية لثقافة الآخر، ولذا فهى تعتبر مظهر من مظاهر الاغتراب الثقافى.

(1) Ibid, P. 416

ولكن لما كانت الماركسية عنصر أساسى من ثقافتنا المعاصرة ومطلب يفرضه واقع البلاد النامية لذا حاول حسن حنفى البحث عن مصادر مختلفة يمكن أن نستقى منها صيغة للنظرية الماركسية أكثر تناسبا مع واقعنا وأكثر ارتباطا باللحظة التاريخية الراهنة وقد سار هذا البحث فى ثلاث اتجاهات مختلفة:

### المحاولة الأولى: الماركسية النقدية

يتبنى حسن حنفى تقسيم الماركسية إلى ماركسية تقليدية شائعة وهى الماركسية الوضعية الداروينية التى تتخذ من مناهج علوم الطبيعة أساسا لها، وهذه هى الماركسية التى أوضح لوكاتش من قبل جاذبيتها الخاصة لدى مثقفى الدول المتخلفة اقتصاديا لأنها تجعل من التطور التاريخى أمراً حتميا كالتطور البيولوجى والتى وجدت بالطبع أنصار لها بين المثقفين الروس مما جعلها تفرض نفسها عالميا بعد نجاح الثورة البلشفية، يبحث حسن حنفى عن صيغة للماركسية تتجاوز المثالية دون الوقوع فى الوضعية الساذجة ويجدها فى «مدرسة فرانكفورت» التى ابرزت الحاجة إلى ماركسية نقدية، وتضمنت رفضا للوضعية والمادية الفظة التى تدعى التجرد من حكم القيمة مع التأكيد على بقاء الهيجلية والمثالية فى ماركس<sup>(١)</sup> إن الماركسية النقدية بابتعادها عن الارتباط بعلوم الطبيعة ونبذها للمادية الأحادية قد اهتمت بمشكلة الجوهر ومشكلة الوجود الإنسانى وبذلك اقتربت من روح القرن العشرين لذا فهى أنسب أشكال الماركسية الجديرة بأن يكون لها تفاعل خصب مع الواقع، والجديرة بأن نلعب دورا أساسيا فى تغيير العالم كما كان يأمل ماركس ولذا يقرر حسن حنفى: «أقرب الاحتمالات، لو كنت أوريبا، هو التحول من المشروع المعرفى فى الفلسفة الحديثة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المشروع العلمى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، مرحلة اليسار الهيجلى الذى قام بنقد الدين، شتراوس ونقد المثالية، فيورباخ، ونقد الايديولوجيا، باور وشرنر، ونقد المجتمع، كارل ماركس وهى المرحلة التى قامت فيها الثورة الليبرالية بعد الثورة بنصف قرن، ثورة ١٨٤٨، مرحلة ماركس الشاب، المخطوطات الاقتصادية الفلسفية. وبعد أن أقوم بتطهير الفكر ونقد الواقع أكون ماركسيا، ليس داروينيا بالضرورة بل ماركس جديد، يأخذ فى الاعتبار الاتجاهات الفلسفية فى القرن العشرين وأقربها مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، ماركسية البناء الفوقى والتبظير المباشر للواقع»<sup>(٢)</sup>.

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٣٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨٨.

## التغيير والثورة

يميل حسن حنفى إلى الماركسية النقدية نظرا لكونها تنحو إلى نقد البناء الفوقى وتكشف كافة اشكال الاغتراب على المستوى النظرى فى المجتمع الرأسمالى وهو ما ينسجم مع تقديره الكبير للدور الثقافى فى عملية التغيير واعتباره أن الثورة الثقافية هى الثورة الدائمة التى تغير مجرى التاريخ وهذا الدور الحاسم للفكر هو أيضا مصدر تحفظاته على الماركسية الوضعية الدراوينية التى تعطى اهتمامها الاكبر لتغيير آليات الإنتاج فى المجتمع. ولكن ما يقف دون تحول حسن حنفى الكامل لهذه الماركسية النقدية هو أن هناك مهمة للنظر الفلسفى ينبغى أن تسبق هذا التحول وهى تطهير الفكر ونقد الواقع وهذه المهمة لا تستطيع أن تمثل الماركسية النقدية إطارا نظريا لها كما أن الماركسية الوضعية هى أبعد ما تكون عنها ولكن الإطار المناسب لها هو مرحلة ماركس الشاب إبان انتسابه لحركة الهيجلين الشبان التى وجهت سلاح النقد النظرى لجميع مظاهر الروح فى المجتمع.

### المحاولة الثانية: استلهام حركة الهيجليين الشبان:

حركة الهيجليين الشبان حركة قصيرة العمر إذا لم تدم سوى عقد من الزمان إلا أنها حركة ثرية وخصبة، مليئة بالصخب والعنف، فى غضونهما لم يعرف النقد حدودا وامتد مدفوعا بحيوية الشباب ورغبته فى التغيير ليطال كل المقدسات فشكك شترارس فى الوجود التاريخى للمسيح واعتبر أن اللقاء بين الالهية والإنسانية الذى تحدث عنه هيجل لا يعقل أن يتجسد فى شخص واحد وهو المسيح ولكن يتجسد فى تاريخ الإنسانية كلها، وانتقد باور كل تواطؤات هيجل مع الحكم الملكى البروسى مطالبا بليبرالية جذرية يكون محورهما هو الإنسان الحر.

وانتقد فيوريخ الوعى الدينى باعتباره اغترابا وطالب الإنسانية باستعادة صفاتها المستلبة فى الذات الإلهية. أما شترنر فقد وجه نقده إلى النزعة الإنسانية الموروثة من عصر التنوير والتى تحتكر جهود الفرد ورغباته من أجل الدفاع عن قضايا باسم الإنسان الذى يعتبره شترنر وهما لا وجود له، فلا وجود إلا للأنا الفرد. وأراد ماركس الانتقال من السماء، التى انتقدت بما فيه الكفاية منذ كانط، إلى نقد الأرض فوجه أصعب الاتهام إلى العلاقات الاقتصادية التى تفرض الاغتراب على الإنسان وهى الملكية الخاصة والاستغلال الرأسمالى.

أما الجيل الثانى، الذى انضم للحركة بعد ١٨٤٢، والذى يضم فريدريك انجلز وريتشارد فاجنر وميشيل باكونين فقد كان دائب النشاط من أجل تحقيق مهمة شديدة الإلحاح وهى الثورة.

يمكننا أن ندرك مدى السحر الذى تمارسه هذه الفترة على فكر حسن حنفى فليس تعدد كتاباته وتنوعها إلا محاولة لإعمال النقد فى مختلف مجاولات الروح من دين وفكر سياسة؛ محاولة لأن ننجز فى تاريخنا ما أنجزه الهيجليون الشبان فى تاريخ الفكر الأوروبى. إن الوعى بلحظتنا التاريخية وبموقفنا الحضارى يجعل من استلهم حركة الهيجليين الشبان، من وجهة نظر حسن حنفى أمرا لا غنى عنه إن اكتشاف الهيجليين الشبان باور وفيورباخ وشيترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا وتأصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تشكل وإزدهار<sup>(١)</sup>. إن الحلقة المفقودة التى يشير إليها الدكتور حسن حنفى تتمثل فى الانتقال مباشرة من الفكر إلى تغيير الواقع دون المرور بنقد الفكر. ففى فكرنا العربى قفزنا من هيجل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التى يمثلها الهيجليون اليساريون. وهى مرحلة التحول من الفكر إلى الواقع، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ، أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الأنا كما فعل شيترنر، وكأن النقد الاجتماعى عند ماركس وانجلز ما هو إلا حصيلة مجهود طويل فى نقد الأسس النظرية للبناء الاجتماعى فى الدين والفكر والشعور، مازلنا فى فكرنا العربى المعاصر متأرجحين بين هيجل وماركس، بين المثالية والواقعية دون الانتقال من أحدهما إلى الأخرى على نحو طبيعى وأغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخى فى وجداننا المعاصر<sup>(٢)</sup>.

لكننا على الرغم من إلحاح حسن حنفى على ضرورة استلهم الهيجليين الشبان، لو نظرنا إلى تصوره لخصائصنا الحضارية وملامح ثقافة الأنا التى تتميز بمركزية الوعى وشمول الإسلام واستيعابه لكل أشكال تطورنا التاريخى لوجدناه أقرب إلى اليمين الهيجلى منه إلى اليسار الهيجلى.

إذ أن من القضايا الأساسية التى انقسم بشأنها تلامذة هيجل إلى يمين ويسار هى غموض موقف هيجل فى مسألة التاريخ وهل هو دنيوى أم مقدس؟ فقد كان الهيجليون الكبار ينظرون للتاريخ باعتباره تحقيقا للروح وأن للتاريخ غاية معينة هى اتحاد الإلهى بالإنسانى وبالتالى فالتاريخ لا يمكن فهمه خارج إطار المسيحية ومن هنا فمسار التاريخ مقدس. أما بالنسبة للشبان فإنهم يرون أن هيجل عندما تحدث عن تطور التاريخ تحدث عن

(١) دراسات فلسفية.

(٢) المرجع السابق.

## التغيير والتوبة

ثلاث مراحل هي: الفن والدين والفلسفة، وبالتالي فالتاريخ لا يفهم في التحليل الأخير بواسطة الدين ولكن بواسطة الفلسفة وليس للروح أى واقع آخر سوى أشكال التاريخ العينية. فالمسار التاريخي هو هذه الأشكال للروح وليس الروح نفسها... ولم يكن هناك سبيل للتوفيق بين وجهتي النظر خاصة وأن الهيجلين الشبان قد بدأوا في الدخول في معركة ضد الدين باسم الثقافة العلمانية والفلسفة أو في آخر الأمر باسم مسار التطور التاريخي نفسه<sup>(١)</sup>.

استهل الدكتور حسن حنفى حديثه عن الماركسية النقدية بالجملة الشرطية «لو كنت أوروبا» لينفى - باعتباره ليس أوروبا - إمكانية تبنيه لهذا الاتجاه ولكنه في معرض حديثه عن مرحلة الهيجليين الشبان وجدواها لفكرنا العربى مع المعاصر لا يبرز هذا الشرط وذلك لتشابه المرحلة التاريخية التى نمر بها الآن مع المرحلة التى عاشها الهيجليون الشبان فى ألمانيا كما يسعى حسن حنفى للتقريب بين إنتاجهم الفكرى وثقافتنا الخاصة إذ يعتبر أن «الإصلاح الدينى وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهيجليين الشبان ما هى إلا محاولة للاقترب من إنسانية الإسلام وواقعته»<sup>(٢)</sup> هذه الرؤية لفكر الهيجليين الشبان تتعارض مع تقييم ماركس لهذه التجربة إذ إن أحد محاور نقده لهذه الأيديولوجية هو أن الهيجليين الشبان «غارقون فى وحل القومية الألمانية»<sup>(٣)</sup> وكان التخلص من هذا الإطار القومى الضيق هو ما ميز فكر ماركس إذا «تجلى تميزه واستقلاله عن الحركة الهيجلية فى ثلاث سمات:

أولاً: الخروج بالصراع الفكرى من كونه صراعاً بين الهيجلية والمسيحية إلى دائرة أوسع.

ثانياً: الكف عن اعتبار الشخص الألمانى بترائه الفكرى نموذجاً للإنسان الكونى ووضع الإنسان المنتج محله.

ثالثاً: الكف عن المراهنة على الطبقة الوسطى الألمانية: التعويل على الطبقة العاملة على مستوى أوروبا والعالم كله»<sup>(٤)</sup> وفى نظر حسن حنفى لا تجعل مزاعم ماركس فى الكونية نظريته أقرب لثقافتنا الخاصة من الفكر القومى للهيجليين الشبان ويظل مطروحاً أمام الذات اكتشاف إطار جديد يسمح لها بتمثل واستيعاب نظرية ماركس وهو ما يسعى إليه حسن حنفى من خلال دعوته للاهوت التحرير.

(١) أنور مغيث، الهيجليون الشبان والحالة السياسية والفكرية فى ألمانيا، قضايا فكرية، الكتاب التاسع والعاشر، ١٩٩٠، ص ٢٦.

(٢) علم الاستغراب، ص ٤٤٥.

(٣) Karl Marx, Oeuvres (٤)

## المحاولة الثالثة: لاهوت التحرير

يبرز لاهوت التحرير كثرة اللقاء بين مشاعر الجماهير الدينية ورغبتها في التحرر والعدالة، وهذا اللقاء من وجهة نظر حسن حنفى ليس ممكنا فحسب بل واجبا أيضا ولا ضرورة لأن يقطع النشاط الثورى صلته بالدين؛ لأن «الدين حركة تقدمية في التاريخ لإذكاء الوعى واكمال العقل واستقلال الارادة وهو قادر على الدخول فى عصر العلم والمدنية لأنه يوفى بمقتضياتها»<sup>(١)</sup> وقد وجدت بعض الحركات الثورية المعاصرة فى أمريكا اللاتينية وإيران فى الدين منبعا لها. وهذه الطاقة الثورية الموجودة فى الدين تدفع إلى اللقاء بالماركسية باعتبارها التعبير النظرى عن مطالب الثورة المعاصرة «قضية إعادة الثروة فى مواجهة التفاوت الطبقي...» وهى قضية قامت من أجلها الأحزاب الماركسية والاشتراكية... هى قضية مثارة فى أصل الوعى وفى نظرية الاستخلاف ونقد تكديس الثروة فى يد حفنة من الاغنياء»<sup>(٢)</sup>.

ولكن ما يقف معرفيا فى وجه هذا اللقاء هو موقف ماركس من موضوع الدين فقد اعتبره أفيون الشعب، ويرى حسن حنفى أن ماركس قد حدد للدين وظيفتين الأولى هو أنه أفيون للشعب يقوم بتسكين آلامه ودفعه لقبول واقعه الردىء، والوظيفة الثانية هى أن الدين صرخة المضطهدين كما قال ماركس ولكن الماركسيين التقليديين سعوا إلى إخفاء هذه الوظيفة الثانية والتى تجسدت تاريخيا فى نشأة الأديان وثورات الفلاحين على الإقطاع خلف المصلحين الدينيين مثل توماس مونزر وكامبا نيل وياتى تنكر الماركسية التقليدية لهذا البعد الثورى فى الدين حرصا على النزعة الوضعية المادية التى ترفض كل ما هو غيبى، ويرى حسن حنفى أن النزعة الوضعية فى جوهرها نزعة محافظة هدفها الابقاء على ما هو قائم أما نقد الاوضاع السائدة فهو يستند دائما على الدين واليسوتوبيا. «ما زالت الاشتراكية الطوباوية تكشف عن قوة فلسفة التنوير والتثوير وغلبتها على المادية الداروينية التى قامت عليها الماركسية بعد ذلك...» إن نجاح الماركسية على مستوى العمل نظرا لتعلمها من فشل الثورة الفرنسية وثورة ١٨٤٨ فى تحقيق العدل الاجتماعى لا يعنى بالضرورة سلامة الأساس النظرى والذى كان مجرد الفلسفة السائدة فى عصرها أعنى الداروينية الاجتماعية<sup>(٣)</sup>.

(١) دراسات فلسفية، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣) علم الاستغراب، ص ٢١٦.

إن هذا التشكك في سلامة الأساس النظري للماركسية الوضعية يقدمه حسن حنفى ليفسح المجال ويقدم المنفذ المعرفى لبلورة ماركسية بديلة وليخلق صلة وثيقة بين المحاولات الثلاث التى قدمها أى تبنى الماركسية النقدية واستلهام الهيجيليين الشبان ولاهوت التحرير.

ولكن يظل لاهوت التحرير هو الاختيار الأكثر انسجاما مع المقدمات النظرية التى ينطلق منها حسن حنفى؛ وهى تأكيد ثقافة الهوية ومواجهة هيمنة الآخر. ولكنه ليس بالضرورة الأكثر صحة والأكثر انسجاما مع نزوع الإنسان إلى الثورة والتحرر لأنه يتضمن فى داخله مخاطر الانزلاق إلى النظرة الدينية للسياسة والتى تفتح الباب أمام مصادرة حرية الأفراد السلوكية والروحية وتتميز هذه النظرة الدينية بعدة سمات منها: الادانة الاخلاقية للمجتمع ومركزية الدين وتعالى السلطة<sup>(١)</sup>. ولنتأمل معا هذه العبارة للدكتور حسن حنفى: ولاية الفقيه تأصيل للثورة فى الدين، ودور العلماء فى قيادة الشعب وحكم الأمة وتطبيق الشريعة وتقنين الثورة<sup>(٢)</sup>. نجد فى جملة واحدة لا تتجاوز السطر مفردات مثل (ولاية، قيادة، حكم، تطبيق، تقنين). موكب هائل من مفردات التسلط فى عبارة تدعو للتحرر! هذا فضلا عن أنه لو نظرنا لفكرة ولاية الفقيه الغريبة عن تراث الإسلام (السنى على الأقل) والتى تؤدى إلى تولية أمور السياسة لمن يتفقه فى الدين لساورنا القلق على نصيبنا من التحرر.

لكننا فى النهاية لا نجد أنفسنا إزاء محاولات حسن حنفى الثلاث للبحث عن ماركسية بديلة أمام انساق جاهزة ومذاهب متكاملة.. . إننا بالأحرى أمام ذرائع يستخدمها حسن حنفى لي طرح على أذهاننا أسئلة العصر الكبرى. ذرائع لها أيضا فضل توجيه انتباهنا إلى ثراء الثقافة العالمية، وقد كان حسن حنفى من القلائل الذى أشاروا إلى تنوع وخصوصية الفكر الماركسى خارج الإطار الستالينى الذى طرح به علينا، إن موقف حسن حنفى تجاه الفكر الماركسى يعتبر نموذجا لما تمثله كتابات حسن حنفى من تعامل مع الفكر الغربى.. . إنه ليس موقف رفض وليس موقف تبنى.. . إنه موقف تفاعل.

(١) انظر مقالنا: المثقفون الكاثوليك فى فرنسا بين الدين والسياسة، قضايا فكرية، الكتاب الرابع عشر، ١٩٦٢.

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٧٤٢.





---

---

**القسم الثالث**  
**الموقف من الواقع**  
**قراءات**  
**«نظرية التفسير»**



## عقلانية حسن حنفي ومكانتها في خارطة الإنجاز الفلسفي العربي المعاصر (\*)

د. علي حسين الجابري (\*\*)

شكلت النشاطات الفلسفية لعدد من الناشطين العرب، خلال العقد الأخير، القاعدة القومية لتأسيس الجمعية الفلسفية العربية.

وإذا كان المؤتمر الأول<sup>(١)</sup> المنعقد في عمان عام ١٩٨٣ قد طالب بقيام جمعية فلسفية للعرب لتوحيد جهودهم الفكرية. فإن المؤتمر الفلسفي الثاني<sup>(٢)</sup> كان قد انعقد عام ١٩٨٧ تحت مظلة الجمعية الفلسفية العربية؛ التي اتخذت لها من عمان مقرا إداريا، مثلما شكلت لها هيئة إدارية عربية قوامها خمسة من نواب للرئيس يتوزعون على عدد من الإقطار، إلى

---

(\*) هذا الجهد: خيط يمتد من بغداد الرشيد إلى القاهرة المعز يمزج أصرة الأخوة بين قلب العروبة النابض وجناح الأمة الشرقي، وهو يحتضن بالعيد الستيني للدكتور حسن حنفي مؤكداً حضوره بالرغم من ظروف الحصار. والفضل في كل ذلك يرجع لهيئة الاحضاء بالمكرم من أصدقائنا في قسم الفلسفة (آداب القاهرة) ولا سيما صديقنا الدكتور أحمد عبد الحليم عطية. نحن نشني لهذه الروح أن تنمو وتثمر تقاليد جليلة تقوم على احترام رجال الفكر، فجميعهم يكتنون بناء شامخا يكمل بعضه بعضا وهو «الفكر العربي». لقد جاءت مخرجات هذا البحث المتواضع، تعريفاً بدور الجمعية الفلسفية العربية في مدّ الجسور فيما بيننا ومن بينها إسهامات الدكتور حنفي على صعيد المنهج والفكر ستعرض لهما في هذه الوريقات التي جاءت من وطن محاصر ومواطن حمل حموفه خارج الحصار ليقول (مرحبا) فنعانا نرفق في مسعانا هذا. بغداد في كانون الثاني/ ١٩٩٥م

(\*\*) جامعة بغداد، العراق

(١) راجعه في كتاب «الفلسفة في الوطن العربي» منشورات الجمعية الفلسفية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥ ص ١٣ - ص ٣٠ وما تلاها.

(٢) الذي نُشرت أبحاثه ضمن كتاب «الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات الجمعية الفلسفية العربية «مركز دراسات الوحدة العربية» بيروت ١٩٨٨ ص ٢٥ - ص ٢٦٥.

جانب هيئة المقر (الأردنية) لغرض إدارة عمل الجمعية وعقد المؤتمرات وإصدار المجلة الفلسفية ومنشورات الجمعية، وبحوث مؤتمراتها، وغير ذلك من فعاليات (قومية).

وإذا كان لا بد من وقفة عند - الجمعية الفلسفية العربية - في هذا المقام فأقول: مهما كانت أهمية قيام مثل هذه الجمعية لغرض لم شمل المشتغلين في الحقل الفلسفي من العرب على محاور تقربهم إلى بعض؛ خدمة لحياة العرب المعاصرة، تبقى الفضيلة الأولى لمثل هذا التجمع في إخراج (مجموعة) النشاطات الفلسفية اللاحقة، إلى القراء - بعد أن نبتت واستقام عودها وأعطت أكلها، في ظل هذه (المؤسسة المعرفية غير الحكومية) ومن خلال مؤتمراتها ونشراتها، وصلة الوصل التي أقامتها بين رجال الفلسفة العرب في المشرق والمغرب.

ولما كان توحيد الجهود العربية هدفا مشروعا للمشتغلين في الحقل الفلسفي ووسيلة عملية لتخطي العقبات المصطنعة أو الحقيقية في حياتنا العربية، والوصول بالموقف الفكري إلى مستوى القادر على تحقيق تراكم معرفي معين، يكون شهادة على (إبداع العقل العربي) وقدرته على تأكيد ذاته وحضوره وهويته، وإثبات وجوده في عالم صاحب دائم الانتاج، وكثير التجاوز والتخطي لما هو مألوف وقائم، كانت الجمعية على الطريق الصحيح.

أن المتبع لفعاليات (الجمعية الفلسفية العربية) - ومقترباتها <sup>(١)</sup> - في العقد الأخير <sup>(٢)</sup>، يكتشف حقيقة الأهداف المعرفية النبيلة لدعاة (مد الجسور) بين المفكرين العرب ولم الشمل على (محاور) فكرية تتيح لأكثر عدد منهم فرصة التعرف على (الذات) وعلى (الآخر)،

(١) وأعني بها الفعاليات الفكرية العربية، التي تشكل في «ندوات ومؤتمرات» يتمخض عنها «بحوث منشورة» أو على شكل دوريات فلسفية تتضمن بحوثا فلسفية لعدد من الباحثين العرب ومنها على سبيل المثال لا الحصر (الندوات الفلسفية حول العقلائية في الفكر العربي - تونس ١٩٨٧) والمنشورة في «مجلة الوحدة» المغربية عدد ٥١ - الرباط ١٩٨٨ ص ٨ - ص ١٦٣. و«دراسات مغربية» التي نشرت مجموعة أبحاث لمفكرين عرب عن الدكتور محمد عزيز الحبابي «الرباط ١٩٨٨». والملتقى الفلسفي في تونس حول حاجة العرب للفلسفة «تونس ١٩٨٧» وغيرها كثير في الشمال الأفريقي. والمشرق العربي، منها بحوث «المجلة الفلسفية المصرية» العدد الأول ١٩٩٢ وبحوث المجلات الفلسفية في المغرب وتونس ومصر وليبيا والعراق.

(٢) وفي مقدمتها بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثالث. المنعقد بعمان في ١٩٩٢ والذي تناول ثلاثة محاور «الأول» الموقف من التراث. تحدث فيه الدكاترة: عبد القادر بشته، وطه عبد الرحمن، ومحمد المصباحي، و«الثاني» عن دور العلم والثقافة في تقدم المجتمع العربي تحدث فيه الدكاترة سالم يقوت، وصلاح قنصرة، وكامل عمران و«الثالث» عن مشكلات الحياة العربية المعاصرة، تحدث فيها «كاتب هذه السطور» والدكاترة سلامة كييلة، وناهض حتر، وفصيل دراج، وأحمد طاهر، ومروان قدوحى، وعادل ضاهر، وحسن حنفي، وفاتن حطوي. وآخرها «منعوتة نموذج الفلسفة الأولى» لعام ١٩٩٤ في عمان عن فقيدي الفكر العربي الدكاترة «محمود والحبابي» قدمت فيها أكثر من «٢٠» بحثا ودراسة. إلى جانب ندوة الجمعية الفلسفية المصرية عن مدرسة الإسكندرية.

وترسم العلاقة الواجب قيامها بين أبناء أمة واحدة في هذه المرحلة من تاريخ العرب المعاصر؛ لاسيما وأن (الآخر) في عرفنا يتوزع على (آخر الذات) و(ذات الآخر):

الأول: هو الآخر من حيث المفهوم الزماني (نحن في الماضي والتراث).

الثاني: من حيث المفهوم المكاني (المعاصر) هو الفكر الغربي والعالمي بعامه، ونقول هذا مع علمنا أن (الذات) العربية واحدة وإن اتسعت ساحتها على الصعيد الجغرافي العربي، فالهموم واحدة والدوافع مشتركة، والغايات الشريفة تلتقي على الأهداف الكبرى لهذه الأمة في التحرر والتوحد والفاعلية. نعم، واحدة وإن اختلفت أسماء الأقطار العربية واللوان أعلامها وفلسفتها السياسية وطريقة معالجتها للمشكلات، شأنها شأن أقطار الدائرة.

إن قيام (جمعية فلسفية قومية) - عقلانية نقدية - تأخذ على عاتقها تحقيق هدف من أهداف المرحوم زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣) وأعني به «لم شمل الباحثين العرب في الحقل الفلسفي على مائدة بحث واحدة»<sup>(١)</sup>. لتبادل الرأي حول (المصير العربي) ولتأكيد حضور الفلسفة في ساحة الحياة والصراع ولإعلان جدواها العملية، بعد أن ظن البعض سوءاً بالفلسفة حين رهنوا الفلسفة (بالترف الفكري والتعالى عن هموم الإنسان) والانشغال بمباحث (الميتافيزيقا) والتجريد.

إن السياق التاريخي - الحضاري العربي - وخصوصياته، تفرض على المشتغلين في الحقل الفلسفي منهجا ومعرفة ومنظورا (عقلانيا) - نقديا - يأخذ بشبكة العوامل والأسباب، ولا يكتفى بالظاهر أو السطحي منها ولا القريب المباشر، بل يغوص عميقا وراء الظواهر والأسباب المباشرة، لكي يكتشف جوهر المشكلات - وسبل معالجتها وبذلك يتيح لأبناء مجتمعه فرصة التقاط الحلول العقلانية للمشكلات التي يعاني منها مجتمعا، والتي تختلف قطعاً عن مشكلات الفكر الآخر، وحلوله. وبهذا نعين مجتمعا على تجنب السقوط في مغبات الانفعال والتقليد والمحاكاة أو الانغلاق على الذات والانقطاع عن روح العصر.

هكذا بدأت محاولات رجال (اليقظة) ورجال الفكر العربي التحرري في القرن العشرين، بل هكذا أراد رجال الفلسفة أمثال فؤاد زكريا والاهواني ومصطفى عبد الرزاق وعلى سامي النشار ومحمود قاسم وبدوي ومحمد عابد الجابري وحسام الألوسي وناصيف

(١) محمود. الدكتور زكي نجيب محمود «حوار مع جريدة الجمهورية البعادية» يوم ٦/٨/١٩٨٣ أجراه معه ممدوح عبد الرحمن.

نصار وماجد فخري وعبد الكريم اليافى وعبد الله العروى وأحمد ماضي وجلال العظم ومحمد ثابت الفندى وياسين خليل وعبد القادر بشتة وطه عبد الرحمن وسالم يفوت، وغيرهم، بل هكذا أراد حسن حنفي فماذا وجد (على الجابري) فى كل ذلك.

لقد وجد الباحث عن (عقلائية حنفي النقدية ومكانتها فى خارطة الإنجاز الفلسفى العربى المعاصر) من خلال نشاطات الجمعية الفلسفية العربية ومقترباتها... إن السؤال الأهم بين جميع الأسئلة التى شغلت وتشغل بال (المفكرين العرب) اليوم لم يكن سؤالاً كونياً، بل (أخلاقياً) ولم يكن مجرداً بل (واقعياً) يجمع السياسة إلى المعرفة والأيدولوجيا إلى الفلسفة والاجتماع إلى الدين والأخلاق إلى العلم، والتراث إلى المعاصرة، والفكر إلى الواقع... ومن أجل ذلك اختلفت الأجوبة الفلسفية باختلاف مناهج أصحابها ومنطلقاتهم.

نعم: إن الدوافع والغايات - التى تجمع المفكرين العرب اليوم - واحدة، لكن الوسائل والسبل مختلفة، من أجل ذلك بقى معامل خارطة الفكر العربى وجغرافيته الفلسفية يشير إلى علامة (+) التى فتش عنها الدكتور زكى نجيب محمود<sup>(١)</sup>... والجبابى وغيرهما، كهدف مشترك للجميع، يستحضر (التراث والآخر) بالكيفية التى وضحتها فى الصفحات السابقة، لتسم الفعاليات الفكرية العربية وتخرج بذلك (الكم) الهائل من المنجز الفلسفى إلى ساحة الرؤية الواضحة! لأن مثل هذا الكم إذا لم يرافقه الوضوح والجلال فى دقة المصطلح والمنهج، يبقى سيف ذو حدين، حده السلبى ذلك التفاوت والاختلاف والتكرار والتقاطع، الذى يدعو إلى الغثاس؛ ويشغل الفكر العربى، ويهزق العقل العربى، بمشكلات (مفتعلة) أو (ثانوية) مع أنه مطلوب منه أن يلتفت للجوهري من هذه المشكلات. وبهدف تجاوز هذه (الفوضى) فى تكوين العقل العربى عمدنا فى أكثر من دراسة إلى الحديث عن ثلاثة محاور رئيسية فى الفكر العربى<sup>(٢)</sup> واعنى بها:

(١) راجع عنه فى ندوة تموز ١٩٩٤ بحوث كل من:

ماجدة حمودة: «قضية التراث لدى زكى نجيب محمود»، د. خديجة العزى: التراث والقيم عند د. زكى نجيب محمود، الجابري، د. على حسين: زكى نجيب محمود بين العقلائية والنقدية والتزعة الحياضية ص ١ - ص ٢٤ إلى جانب بحوث الدكاترة على حنفي وعبد الجليل كاظم وفاتنة جميل حمدي، وغيرهم.

(٢) وهى كثيرة من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

د. على حسين الجابري: فلسفة التاريخ فى الفكر العربى المعاصر ق/١ بغداد ١٩٩٣ الباب الثانى والقسم الثانى بأجمعه (تحت الطبع) كذلك: منطق الصراع فى الفكر العربى ومعوقات النهضة العربية المنشور فى ملف معهد الدراسات القومية والاشتراكية فى ندوة نحو فهم عربى لفلسفة التاريخ بغداد ١٩٩٣ ص ٥٧ - ص ١٠٣.

كذلك: منطق الصراع بين الذرائعية الضعيفة والعقلائية العربية ندوة المجتمع العلمى العراقى الربيعية نيسان ١٩٩٤ ص ١ - ص ٣٤. وكذلك: الدكتور زكى نجيب محمود «بين العقلائية والنقد والتزعة الحياضية» ندوة عمان الفلسفية الاولى تموز ١٩٩٤ ص ١ - ص ٢٧ وغيرها من بحوث.



- ١ - محور الفكر المغترب زمانا ومكانا: وهو فكر منفعل مقلد بجميع مسمياته.
- ٢ - محور الفكر المنغلق (قطريا أو قوميا عنصريا أو أمميا) بسبب عجزه وتقوقعه.
- ٣ - محور الفكر العقلاني النقدي - المتفاعل والمتفتح والمناطق والمتفوق على تصور المحورين الأول والثاني - وهو ما عولنا عليه في هذه الدراسة - وفي سابقاتها من الدراسات<sup>(١)</sup>.

هذا وغيره يدعوننا لتناول عقلانية (حنفي) النقدية في خارطة الفكر الفلسفي المعاصر وبذات المعايير التي يتمحور حولها نشاط الجمعية الفلسفية العربية، وشقيقاتها من الجمعيات (الوطنية).

### أولا: الدكتور حسن حنفي ونشاطاته الفلسفية على الصعيد العربي

حين نضع جانبا الأجوبة الفلسفية التي انطوت عليها بحوث المفكرين العرب في ظل فاعليات جمعياتهم الفلسفية وفي مقدمتها الجمعية العربية في العقد الأخير ونتأمل إسهامات الدكتور حسن حنفي، وهو يفحص الماضي والحاضر والمستقبل، و(الأنا والآخر) من خلال نظريته في (الانتقاء) بعد أن رسم لنا خطوط التيارات الفكرية السائدة على الساحة العربية (الآن) ورسم بعضها بالانفعال والتلفيق، لاسيما (المقلد منها والمجدد)، لأنهما يدخلان في باب (الاغتراب). وتلك مسألة طال الحديث عنها والوقوف عندها كثيرا، في السنوات الأخيرة، وتكاد تشكل... (إشكالية) في الفكر الفلسفي العربي تتعلق بموضوعة العلاقة بين (الأنا والآخر) و(الأصالة والمعاصرة) لم ينج منها كاتب هذه السطور، حتى في هذه الدراسة عن صديقنا الدكتور حسن حنفي ونحن نحتمي بعيد ميلاده الستين أمد الله في عمره.

(١) الجابري، د. علي حسين: «إشكالية الحرية في الفكر العربي المعاصر بين أزمة الديمقراطية وغياب العقلانية النقدية» ندوة المجمع العلمي العراقي الحرفية (كانون الأول ١٩٩٤) بغداد ١٩٩٥ كذلك: «أم المارك» من منظور فلسفي حضاري (ع ١ - مجلة أم المارك الفكرية) كانون الثاني ١٩٩٥ ص ٦ - ص ١٩.

كذلك: العروبة والإسلام علاقة جدلية أم عضوية؟ ندوة الكوفة في التاريخ - جامعة الكوفة - النجف في ١٩٩٢.

كذلك: فلسفة الألويس ومنهج في «الفلسفة والإنسان» في المجلة الفلسفية العربية (عمان).

كذلك: العقل من المفهوم التشريحي إلى البحث المعرفي «ندوة كلية المعلمين الجامعة المستنصرية في ١٤/١/١٩٩٥ ع ١ - ص ١٥.

كذلك: الفكر العربي ومعركة التحدي الحضاري - دراسة فلسفية - مجلة الأمن القومي ع ٢ سنة ١٩٨٨ ص ٣١ - ص ٦٠ (بغداد). وغيرها كثير...

لقد جاءت دعوة الأخ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية لى بالمشاركة فى هذا الاحتفاء لتوفر لنا فرصة طيبة للحديث عن الجانب المرنى من فكره خلال السنوات الأخيرة بعد أن شابت هذه العلاقة (معنا مؤثرات الصراع الدولى على الجناح الشرقى لحدودنا طوال المدة «١٩٨٠ - ١٩٨٨») وألقت بظلالها على الكثير مما يجب أن نعرفه عن هذا المفكر لولا وقوفنا على بحوثه من خلال منشورات (الجمعية الفلسفية العربية) ومؤتمراتها ومقترباتها، من جانب ولقاءنا به فى بغداد من جانب آخر، وعملنا سوية فى (نيابة رئيس الجمعية الفلسفية العربية [هو فى مصر وأنا فى العراق] خلال الدورة «١٩٩٣ - ١٩٩٥». هذا وغيره كان وراء اختياري للموضوع، وموافقتى على المشاركة فى هذا العمل العربى المشرف. لذلك سأقتصر فى بناء الدراسة على مجموعة أبحاثه ومنشوراته<sup>(١)</sup> التى استطلت بظل الجمعية الفلسفية العربية وما يقترب منها من نشاطات (متزامنة) معها فى مصر أو المغرب، تاركين لغيرنا فحص الجوانب الأخرى من عقلائية حنفي النقدية - طوال عمره الفلسفى ومن خلال منشوراته الكثيرة.

لهذه الأسباب سوف نقف فى وريقات هذا البحث المتواضع عند (عقلائية حنفي النقدية ومكانتها فى خارطة الإنجاز الفلسفى العربى المعاصر)<sup>(٢)</sup>، مع ذلك فإن أصدقاء (محاضرة) الدكتور حنفي التى قدمها فى قسم الفلسفة (كلية الآداب - جامعة بغداد) قبل خمس سنوات مازالت تتردد فى ذاكرة الحاضرين وكاتب هذه السطور واحد منهم؛ حين بسط الضيف منهجه وفلسفته وما أثارته هذه المحاضرة من أسئلة ومناقشات عززت (سمعة) حنفي - المعرفية - التى سبقته إلى العراق، وهى سمعة تنطوى على مضمونين الأول يشهد على (نقدية - ثوريته) والثانى (عقلائية، قومية) إنسانية؛ تؤمن بضرورة تمتين العلاقة مع شعب العراق كمساحة فكرية لها دور فى خارطة الفكر العربى وهو موقف سيتصاعد فى السنوات اللاحقة، بالاتجاه المعبر عن (الحلول) التى اقترحها (حنفي) لمشكلات الواقع العربى

(١) وفى مقدمتها حنفي، د. حسن: موقفنا الحضارى (منشور فى ملف الفلسفة فى الوطن العربى) بيروت ١٩٨٥.

كذلك: الفلسفة والتراث (منشور ضمن ملف الفلسفة العربية المعاصرة). بيروت ١٩٨٨.

وكذلك: الفكر العربى بين الجمود والتجديد (مقدم إلى المؤتمر الفلسفى العربى الثالث - عمان ١٩٩٢).

كذلك: تاريخية علم الكلام (الجلة الفلسفية المصرية) ع ١ - القاهرة ١٩٩٢.

(٢) وأن تمنى علينا الأخ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية توسيع دائرة البحث، لكن مثل هذا التمنى صعب التنفيذ فى ضوء ظروف البحث والباحث و(الحصار للمرفى) المفروض على العراق. وصلت رسالتان من الدكتور أحمد عبد الحليم فى الأولى دعوة للمشاركة بتحرير كتاب تذكارى عن الدكتور حنفي وصلت فى تشرين ١٩٩٤. وفى الثانية أمنية بتوسيع مادة البحث المقترح، فى كانون الأول ١٩٩٤ حاولت هنا التوسع فى البحث قدر الإمكان لياتى حلا وسطا.

(المريض) الذى لا سبيل إلى شفائه إلا بالعمل (الثورى - الإسلامى) المعبر عنه بمفردات الأدبيات (العالمية) للإسلام كما عرفتھا تلك الحقبة، (مفردات الفكر الماركسى المتعلقة بالجانب الاجتماعى والطبقى - الفكر الدينى).

أما نحن فكان للعلاقة المباشرة التى ترسخت فى ظل العمل الفكرى - للجمعية العربية فيما بيننا أثر كبير فى توضيح منهج (حنفى) وفكره، وهو ما سوف نتحدث عنه فى الصفحات القادمة فعسانا نوفق فى (تكريم) الصديق العزيز - بمناسبة ذكرى ميلاده الستين. وهى مناسبة، واحتفاء، يفصحان عن الروح الأخوية والعلمية التى تحكم علاقة المشتغلين فى الحقل الفلسفى داخل مصر وخارجها متمنين على أنفسنا الوفاء بهذا الالتزام - وغيره من الالتزامات تجاه أساتذة وأصدقاء داعين للجميع بالتقدم والنجاح فى حياتهم العلمية والعملية والشخصية.

### ثانيا: حنفى ومنهج الخروج من التلقيفية إلى الانتقائية المتبعثرة

كانت مسألة العلاقة بين (التراث والمعاصرة) أو (الأصالة والحداثة) واحدة من مفاتيح البحث الفلسفى العربى، فى قرننا هذا، للخروج بالفكر والواقع من وطأة (القرون) المظلمة، وآثارها السلبية على العقل العربى، إلى ساحة الحياة الجديدة التى تتطلب وعيا لمعادلات الوعى والقول والفعل على الصعيدين (الخاص) و(العام)، لذلك وجدنا (حنفى) - كما هو شأن المفكرين الباحثين فى إشكالية (الأصالة والمعاصرة) كمدخل لبحث العلاقة بين (الذات) و(الآخر) - معنى بإيجاد المؤشر الإيجابى (+) بين تجربة حضارية (سابقة) مشرقة وبين (تجربة إنسانية) مشعة هى الأخرى يرافقهما تفاوت ومفارقة بين حيثيات التجربة (العربية الإسلامية) و(التجربة الغربية) مثلما هى مفارقة المجتمعين العربى والغربى اليوم ومفارقة الفكر والواقع. فكيف السبيل إلى تجاوز مثل هذه المفارقة، إلى علاقة تحفظ (للأنا) العربى هويته وخصوصيته الثقافية، وترك (للآخر) حق التعبير عن وجهة نظره، فى ضوء سياق طوره التاريخى؟ بل كيف السبيل إلى مواجهة عوامل الانقطاع، والتخلف والانحطاط؛ وصولا إلى واقع جديد يعبر عن التقدم والنهوض والارتقاء لمجتمعنا الذى يشكو عوامل ضعف داخلية كثيرة أيضا؛ لقد جاءت إجابات (حنفى) فى ضوء منهجه مفصحة عن موقف يحفظ للتراث إشراقه، وللعلم الغربى بريقه من غير أن يترك (العربى) اليوم (مأخوذا) بذلك الإشراق والبريق مقلدا، أو منفعلًا: أو ساعيا إلى تلقيفية لا تحقق

شروط النهضة والتقدم وقد تتفق مع (حنفى) فى ما ذهب إليه أو تختلف لكن جوهر التجربة الفكرية وغايتها كفيلا بتزكية هذا الموقف الفلسفى الذى سنعرض له بشىء من الإيجاز فى الصفحات الآتية ..

### ١- خارطة الفكر العربى كما يراها حنفى:

إذا كان ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) قد قسم إشكالية (الانحطاط والنهضة)<sup>(١)</sup> فى ضوء منظوره (العلمى - العمرانى - الفلسفى) حتى حين ربط حركة المجتمع بجملة العوامل التى تحكم علاقة الراعى بالرعية والتحديات السياسية بالعقيدة الدينية والدولة بالمجتمع، على أساس التفسير (العضوى - الجدلى) فإن رجال النهضة ومفكرىها لم يكونوا بعيدين عن هذا التفسير الذى تعثر بسبب ضغط عاملين (داخلى وخارجى)، شكل الأول ضعفا باسم الإسلام (العثمانى) الذى سخر الدين لصالح السياسة، وسخر الثانى (ثورة العلم) لصالح نموه التوسعى لغرض سيطرته على عالمنا (النامى) وتسخير موارده لصالح الاستعمار وكلا العاملين (الداخلى الإسلامى) و(الخارجى الأوروبى) قد أرهقا كاهل الفكر العربى والحقا أذى بالمجتمع العربى وحركة النهضة، ونجم عنها مشكلات فكرية وحيوية انعكست علينا سلبيا. فالأول: صادر الحرية واضطهد الناس وحرّم العرب من دورهم الحضارى باسم الإسلام السياسى.

والثانى: سخر (العلم) و(العلمانية) لمواجهة (الدولة الغائبة) مع أن (جوهر الإسلام) غير الإسلام العثمانى والصفوى السياسيان. جوهر الإسلام عقيدة وحياة تشيع العدل والأمن والأمان والحرية بين العالمين، لهذه اللعبة الغربية ضد فكرنا وهويتنا ظاهرا فى خطرين:

الخطر الأول: استنزاف العقل العربى بمشكلات مصطنعة مثل (العلمانية) و(المشروطة) و(الدولة الدينية) وغيرها من قضايا لا معنى لها فى ظل غياب الدولة العربية والخطر الثانى: ترتيب الساحة (الفكرية والنفسية) العربية، لتقبل الوجود الغربى الوارث لممتلكات الرجل المريض لاسيما فى (الوطن العربى) الجسر الذى يوصل الشرق بالغرب. من هنا جاءت دراسة الدكتور حسن حنفى لمسألة النهضة وخطوطها الفكرية الثلاثة داخل المجتمع العربى -

(١) ابن خلدون: المقدمة (طبعة دار القلم) بيروت ١٩٧٨ ص ٤٣ - ٤٤.

مقدمة للانتقال إلى صلب (المشكلة المعاصرة وأعني بها مشكلة (التخلف والتجزئة والانكفاء) - وهي:

١- التيار الإصلاحى الدينى: حركة عمليا جمال الدين الافغانى، الذى يمتد بجذوره الإصلاحية إلى (ابن تيمية ت ٧٢٦ هـ / ٣٢٥ م).

لقد قاد الأفغانى حركة الإصلاح الدينى داخل الدولة العثمانية، لأغراض ودوافع شابهها نوع من التشويش انتهت به إلى النهاية المعروفة، بعد أن جر وراءه على صعيد الفكر العربى كل من الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، ثم تابع خطاهما كل من حسن البنا وجماعته فى مصر، وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسى والشيخ بشير الإبراهيمى والطاهر بن عاشور فى المغرب العربى وربما تناغم معه بطريقة غير مباشرة، فى السودان (محمد أحمد المهدي)<sup>(١)</sup> (ت ١٨٨٥؟) وبعض الحركات الأخرى لكن - حنفى - يشير إلى مواقف وسطى بين (الإصلاحية الدينية والليبرالية العقلانية) فى مصر والألوسيان فى العراق، والشوكانى فى اليمن وغيرهم.

٢ - أما التيار (الليبرالى) - المتحرر - الذى قاده (رفاعة الطهطاوى) ت ١٨٧٨ م فىرى سلفه ماثلا فى (ابن رشد «ت ٥٩٥ هـ») وفى (المعتزلة) متوسطين بينه وبين التيار الأول؛ مثلما وجدنا كل من أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، بمثابة الجناح اليسارى لليبرالية، والوسط الذى يقر به من التيار الثالث (العلمى - العلمانى) بنسب متفاوتة وهو اتجاه كشف عن أزمته من خلال مواقف خالد محمد خالد وغيره ممن بارك (الوجود الأجنبى) على الأرض العربية تحت ذرائع تبدو (إسلامية)<sup>(٢)</sup>! فى مظهرها، يرفضها حنفى بقوة.

٣ - التيار العلمانى - اللادينى - الذى وجد بكتابات شبلى شميل خير من يمثل مرجعيته الغربية المطلقة، تابعه فيها كل من سلامة موسى ويعقوب صروف وزكى نجيب (الأول) وإسماعيل مظهر ونيقولا الترك والزهاوى بنسب متفاوتة وصولا إلى زكى نجيب محمود (الثانى). . . من غير أن يقدم وسطا يقف على اليمين بين العلمانية والليبرالية (العقلانية) ممثلا بآراء كل من زكى الأرسوزى وميشيل عفلق، اللذين حولا التيار: العلمى

(١) على حسين الجابرى: «الحركة المهدية فى السودان» مجلة الثقافة الجديدة، بغداد ١٩٧٥. عدد «٧٦» ص ٧٦ - ص ٨٨.

(٢) د. حسن حنفى: «الفكر العربى المعاصر (مصدر سابق) عرض فيه هذه التيارات مفصلا ص ٣ - ص ٢٥.

العلمانى لصالح (القومية العربية). وعلى يساره يقف نشاط الأحزاب الشيوعية العربية (الماركسية) الفكرى، ممثلا بكتابات عبد الرحمن الشرقاوى وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم وإسماعيل صبرى وفؤاد مرسى وصادق جلال العظم والطيب تيزينى وعبد الله العروى ورفعت السعيد وغالى شكرى، ومن مركب (الليبرالى - العلمانى) كان كل من مكرم عييد ولويس عوض وشنودة وبدوى وزكريا إبراهيم... وغيرهم فى زماننا هذا.

## ٢- الانتقائية الحنفية:

إن هذه التيارات الثلاثة كما يراها حنفى<sup>(١)</sup> فى تحليله لبنية الفكر العربى قد كشفت عن (توفيق) مفتعل، والتوفيق لا يعدو عن (تلفيق) والتلفيق: تركيب غير متجانس لا يليق بأصحابه، ونقص فى الإبداع، يكشف عن جمود دعائه وقطيعتهم المعرفية.

والفكر العربى لا يمكن أن يتقدم إلا إذا تجاوز الجمود تجاوزه لتزعات (التجديد) بمعناها القاضى بتقليد الفكر الغربى الوافدة وذلك عن طريق (الانتقاء)<sup>(٢)</sup> المتبصر، الذى هو عند (حنفى) «العملية العقلية المركبة القائمة على حساب المصلحة» مصلحة العصر<sup>(٣)</sup>.

إن مقياس الانتقاء هذا القائم على فكرة الانتخاب الواعى للنافع والمفيد والصالح العام يعالج مشكلاتنا، من غير أن يتغافل - الدكتور حسن حنفى - عن عيوب هذه (الانتقائية)<sup>(٤)</sup> التى اختارها منهجا له مادامت تفضى إلى إعادة بناء الفكر العربى<sup>(٥)</sup> وفق عملية عقلية متوازنة لا تخل بشروط النهضة القائمة على جدل مع التراث ومع الآخر ومع الواقع.

ويرى (حنفى) أن التحدى الأكبر أمام المفكرين العرب<sup>(٦)</sup> هو كيفية فك ارتباط بين أيديولوجيتين لصالح النهضة، ويعنى بهما:

(أ) أيديولوجية السلطة التى ترى نفسها فوق كل المقاييس والنواقص.

(ب) أيديولوجية الاستسلام. التى تريد اختراق سدود الوعى العربى ومرتكزاته.

(١) د. حسن حنفى: «الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد» (المؤتمر الفلسفى الثالث - عمان ١٩٩٢) ص ٣ - ص ٥.

(٢) أيضا ص ٤، وص ٦، وص ٨.

(٣) أيضا ص ٤، وص ١١.

(٤) أيضا ص ١١، وص ١٢.

(٥) أيضا ص ١٣.

(٦) أيضا ص ٧.

وبعد عملية فك الارتباط هذه. تأتى عملية إعادة بناء الفكر العربى، وصياغته من جديد لصالح المجتمع العربى ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحويل الأمر (قبله) من أيديولوجية (سلطة) إلى أيديولوجية (جماهير) ترفض الاستسلام وتحقق أدوارها المنشودة ومن بينها:

١ - تحرير الأرض والإنسان.

٢ - ضمان الوطن وقراره المستقل.

٣ - تحقيق العدالة الاجتماعية لعموم المواطنين.

٤ - حشد الجماهير فى عملية البناء وتوظيف الطاقات كافة لصالح النهضة.

ومعنى هذا: أن حنفى يرى ضرورة ربط عملية تحرير الوعى بتحرير الأرض والأراضى والمجتمع من عوامل القهر والإعاقة، ووضع الفرد فى مجال عمله الحر لكى يطلق طاقاته البناء ويخدم مسيرة النهوض والتقدم والارتقاء.

ومثل هذا الهدف (الكبير) لا يتحقق بالشعارات السياسية ولا البيانات الرسمية، بل يتطلب عملا جادا يقوم فى ظل مناخ حقيقى لا وصاية فيه إلا لسلطة العقل والعلم والوجدان (الإيمان) والضمير الحى.

ومثل هذا (الوضع) يبدأ من (الفكر والمفكر) ويمتد إلى (طرق التفكير والبحث والإنتاج المعرفى) وينتقل إلى (المجتمع والناس) بكيفية تجعل (الجميع) على معرفة بأدوارهم العلمية والعملية والسياسية والاجتماعية والدينية - عند ذاك يمكن الحديث عن (الخطوة الأولى) الصحيحة على الطريق الصحيح، الذى يتيح لإنساننا فرصة التقدم فى زمن لإثبات فيه إلا للأقوياء فى علمهم وعقولهم وقراراتهم وسلوكهم وناسهم.

ومثل هذا (التغيير) يتطلب جهدا مشتركا لرجال الفكر والدين والسياسة والعلم والمجتمع والاقتصاد والتربية... الخ:

يعملون كفريق عمل يتحرك عبر وسائل متنوعة لتحقيق أهداف مشتركة ونبيلة دفعت (بحنفى) إلى الحديث عن (علم جديد) للكلام يكون موضوعه (معاصرا) مثلما هو موضوع (الفلسفة) التى يريدونها (انتقائية) واعية، لا تنطلق من فراغ ولا تنغلق على نفسها ولا تضع فى مناهات التقليد والمحاكاة، وبذلك فقط يكون رجال الفكر العرب فى مكانهم الصحيح



ويكون المجتمع العربي في موقعه الصحيح، في حركة النهضة وخارطة الفكر والعلم والعمل، فكيف عالج (حنفي) هذا الأمر من خلال نشاطاته الفكرية في الجمعية الفلسفية العربية ومقترباتها؛ سؤال سنحاول الإجابة عليه لاحقاً...

### ثالثاً: عقلانية حسن حنفي النقدية:

وجد الاتجاه (العقلاني - الأصولي - الإصلاحى) إجابته المبكرة في وطننا العربي على الصعيد العملى عند محمد أحمد المهدي (١٨٤٠ - ١٨٨٥) وتجربته الإصلاحية في السودان (٨١ - ١٨٩٩) حين أقام نظاماً سياسياً - إسلامياً - استحضّر التجربة التراثية الإسلامية لمواجهة ظروف التخلف والانحطاط والاستعمار، لاسيما تلك التي يعيشها شعب السودان في تلك الأيام. متجاوزاً (تعددية الأجوبة) - المذهبية - التي كانت وراء توزع المسلمين على مشارب متنوعة! مادام (القرآن - السنة) يشكلان المعين الأول لجميع هذه المذاهب. واستعاض عن هذا (الاختلاف والتعدد) في موارد الشريعة، بكتاب واحد أعده، لتيسير شئون حياة الناس في مجتمع الدولة الجديدة. سماه بـ (الراتب)<sup>(١)</sup>. لكن هذه الإجابة تعثرت بسبب الحرب (الانكليزية) التي أعلنت على الثورة المهدية في السودان وانتهت إلى شتات موزع على جبال كردفان وغيرها من مناطق هذا القطر العربي الشقيق. يقابله نشاط فكري (عربي) شاع في مصر وغيرها يتحدث عن العلمانية! وبريقها كما أن روح الانتفاض والثورة ذات الصبغة الدينية (الأصولية) تجلت في العمليات المسلحة التي قامت في كل من الجزائر وتونس وليبيا، إلى جانب امتداداتها في مصر وبقية الأقطار المشرقية.

وعلى الصعيد الفكري جاء كتاب الشيخ محمد بخيت المطيعي النعنون (حقيقة الإسلام وأصول الحكم) - القاهرة ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م) لمواجهة الآراء التي جاء بها الشيخ عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»<sup>(٢)</sup> وعلاقة ذلك الجدل بمسألة الشورى الإسلامية. وكيف تناغم هذا المشروع، مع دعوة محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) لإعادة تكوين الدولة الإسلامية (المنتظرة) على أسس جديدة تترجم عملية الإصلاح ببعديه الديني والسياسي. بخاصة بعد إلغاء الخلافة العثمانية وسقوط المشروع الهاشمي الكبير في إقامة مملكة

(١) راجع دراستنا في بحثنا عن الثورة المهدية في السودان (الثقافة الجديدة). ع ٧٦ بغداد ١٩٧٥ ص ٨١ - ص ٨٢.

(٢) الشيخ على عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» (ط ١ - القاهرة ١٩٢٥) طبعة بيروت.

موحدة... جميع هذه المناقشات والمشروعات والتصورات عن (الدولة الإسلامية) وجدت صداها عند مفكر اصولي هو (حسن البنا<sup>(١)</sup>) وتبعه لاحقا عبد القادر عودة<sup>(٢)</sup> وسيد قطب<sup>(٣)</sup>. وغيرهم، متخذًا سبيله الحركي السياسي من خلال (الإخوان المسلمين).

رافق هذا المسعى الفكري - الحركي، تحركًا سياسيًا جماهيريًا ذا صبغة دينية محافظة، جاء ردا على الوجود الاستعماري من جانب، والمشروع الصهيوني في فلسطين من جانب آخر لمواجهة خيبة الأمل التي أصابت العرب من جراء المشروعات التجزئية، ومهداتها (الفكرية والمادية) التي انتهت إلى سياسة (التنكر) للحقوق الطبيعية للعرب والتفريط بحقوقهم في الحياة المستقلة، لذلك صرحت الحركات السياسية كافة ومنها الحركات ذات الطابع الديني (الأصولية)<sup>(٤)</sup> على ضرورة قيام سلطة تكفل للشعب العربي:-

- (أ) تأمين الأمن الداخلي والدفاع ضد العدوان الخارجي، بجميع الوسائل المتاحة.
  - (ب) إقامة دولة العدل، لرعاية الحقوق وحفظها وتحقيق المساواة والحرية.
  - (ج) تحقيق الكفاية المالية والاقتصادية للفرد والمجتمع.
  - (د) إحياء مبادئ: الإسلام وشعائره، والدفاع عنها من الانحراف والاستفزاز.
  - (هـ) قيام أهل (الكفاية والأمانة) بمهمة الوظائف العامة للدولة وشؤونها لكي تكون في خدمة المجتمع حسبما أوصت بها الشريعة السمحاء.
- بهذه الوسيلة، يخرج مجتمعنا العربي، من فترة الانحطاط - إلى عصر (النهضة)، من غير أن يكون لهذا الخروج طابعا (قوميا عربيا) لأن مثل هذا المفهوم (القومي) يتقاطع - في ظن الإصلاحيين الأصوليين - مع الحل الديني، فيعرف محمد المبارك الأمة بأنها «مجتمع إنساني يقوم على أساس العقائد المشتركة»<sup>(٥)</sup>. لذلك دعا إلى نبذ التجمعات والدعوات

(١) حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد (الرسائل الثلاث نحو النور) ط٢ (المؤسسة الإسلامية - القاهرة ١٩٨١).

(٢) عبد القادر عودة: «الإسلام وأوضاعنا السياسية - القاهرة ١٣٧٠هـ».

(٣) سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة (القاهرة ١٩٦٢). كذلك: «العدالة الاجتماعية في الإسلام» ط٤ - القاهرة ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

(٤) د. فهمي جدعان. «نظريه التراث» (دار المشرق) عمان ١٩٨٥، ص٨٤ - ص٨٥.

(٥) محمد المبارك «نظام الإسلام»، «الحكم والدولة (دار الفكر) ط٤ بيروت ١٩٨١ ص١٠٠ وما تلاها.

(القومية) لأنها تتعارض مع هذا المفهوم وتابعة في ذلك النبهاني<sup>(١)</sup> وهو يؤسس - حزب التحرير في القدس - على أسس فلسفية دينية، لم تكن بعيدة عن أفكار سابقه، تحدث فيها عن الكون والحياة، والإنسان والقيم، والمهمة التربوية والأخلاقية (التأديبية) لدولة الإسلام، المنشودة، لكي تأتي هذه الدولة مشابهة لدولة الإسلام الأولى مفسرا انحطاط العالم الإسلامي على أساس روحى، فلا بد والحالة هذه ان يكون النهوض روحيا<sup>(٢)</sup>. قال هذا وهو يعلم أن وضع (الوطن الفلسطيني) الشامل للجميع لا يستقيم إلا وطنيا وقوميا، وليس دينيا بسبب التعددية المعروفة عن فلسطين.

هذا وغيره شكل مقدمات الجواب الأصولي (الإصلاحى - الشورى) الذى نظر منه الدكتور حسن حنفي إلى طبيعة المرحلة، وفي هدى خارطة الفكر العربى، (مثلثة) الاتجاهات، ومسدسة (الأجنحة) التى رآها بين هذا الاتجاه وذاك فقرب بين اتجاهى (الإصلاح الدينى) و(العقلانية - الليبرالية) بطريقة تضعه فى دائرة هذا (الخط)، لاسيما حين أشر ملامح أزمة هذه الاتجاهات المعاصرة كما أظهرتها حلقاتها الأخيرة ممثلة بالجماعات الإسلامية فى المغرب العربى ومصر، كما جعل عنوان أزمة الاتجاه الليبرالى الإصلاحى (خالد محمد خالد). مثلما جعل د. زكى نجيب محمود عنوان الاتجاه (العقلانى - العلمانى)<sup>(٣)</sup>. . . وأزمته فإذا نظر الشيخ محمد عبده إلى مشكلات العقيدة والمجتمع فى زاوية معتزلية معاصرة<sup>(٤)</sup>.

فإن أجوبة (الكواكبي) والزنجاني<sup>(٥)</sup> ومالك بن نبي<sup>(٦)</sup> شخصت طبيعة المرحلة آنئذ وأدركت (جوهر الإسلام الأخلاقى) و(روح الثورة) لمواجهة التيارات المغترية (لاسيما

(١) النبهاني، تقى الدين: «الدولة الإسلامية» (مطابع المنار) القدس ١٣٧٥هـ/١٩٥٢م وله أيضا: «نظام الحكم فى الإسلام» ط٢ - القدس ١٩٥٣ ص٣ - ص٦.

(٢) انظر تعليق خدعان فى «نظرية التراث» ص٨٤ - ص٨٥.

(٣) د. حسن حنفي: «الفكر العربى المعاصر بين الحمود والتجديد» (المؤتمر الفلسفى فى المغرب الثالث) عمان ١٩٩٢ ص٦ - ص٢٢.

(٤) الشيخ محمد عبده: «رسالة التوحيد» (القاهرة) ص٧٢ - ص٧٩.

(٥) عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة - بيروت ١٩٧٥ ص١٠ - ص٢١٣.

يقول الكواكبي «فالعروبة: أهرق الأمم فى أصل الشورى وفى الشئون العمرية والعرب أهلى الأمم لأصول المعيشة الاشتراكية والعرب هم الوسيلة لجمع الكلمة» ص٣٣.

(٦) لشيخ عبد الكريم الزنجاني (العراقى) دروس الفلسفة (جزء ١) مطبعة الأدب - النجف الأشرف ١٩٤٠ ص٥ - ص٥٦ كذلك:

رحلة الإمام الزنجاني: مجموعة خطب القاها فى بلاد الشام وفلسطين ومصر جمعها محمد هادى الدفترى - بغداد ١٩٤٧ ص١٠٦ - ص٣٦٣.

المادية منها)؛ من جانب، والأنظمة القطرية وسياساتها المتناغمة مع المشروع الاستعماري - الصهيونى، القائم على تشويه الهوية العربية، والإساءة للتراث الحضارى والروحى العربى - الإسلامى، واختراق البنية الفكرية العربية بهدف البقاء على حالة (الضياع) والتبعية الفكرية (المنفعلة) من جانب آخر.

فى مثل هذه الأجوبة (الأخلاقية - التحررية - العقلانية - النقدية) تداخلت مفاهيم (العروبة الإنسانية) و(الإسلام الثورى) من أجل تحقيق صورة (النهضة) التى ينشدها العرب اليوم، وفق منظور العصر وأدواته ومنطقه، كما يراه (حنفى)<sup>(١)</sup> فكيف كان له ذلك وكيف نظر للواقع العربى، وما هو الحل؟

يرى حنفى<sup>(٢)</sup> ابتداء: أن وضع العرب اليوم، غير وضعهم بالأمس فى ظل دولة الإسلام الأولى حين كان العرب أمة متصرة والتعريب يسرى، والإسلام ينتشر، والآن تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال، ولم تعد المرحلة التاريخية الأولى قائمة... تبدلت الأمور من نصر إلى هزيمة، ومن فتح إلى احتلال، ومن وحدة إلى تجزئة، ومن علو فى الأرض إلى استكانة، ومن عزة إلى ذلة... الأرض محتلة والحريات ضائعة، والناس تموت جوعاً وقحطاً وغرقاً بمئات الألوف، والأمة مجزأة مقطعة الأوصال لا تسيطر على مواردها وتابعة فى غذائها وسلاحها (للآخرين)... والهوية مغتربة، والجماهير لا مبالية... وهذا

(١) د. حسن حنفى: «فيض المؤلفات والبحوث التى بدأ بنشرها منذ عام ١٩٦٥ «بالفرنسية» عن تكوين الباحثين الوطنيين، وجدل الدين والثورة «بالإنجليزية» (القاهرة ١٩٧٧) «وماذا يعنى أسباب النزول» (روزاليوسف ١٣٩٦هـ) و«فى فكرنا المعاصر» (القاهرة ١٩٧٦) و«الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر» (مجلة المستقبل العربى لسنة ١٩٧٩ عدد ٥٥)، «ولسج تربية الجنس البشرى» (ترجمة وتعليق دار الشفاعة الجديدة) القاهرة ١٩٧٧، و«المال فى القرآن» (تحليل مضمون)، «قضايا عربية» ع ١ لسنة ١٩٧٩

إلى جانب عشرات الدراسات والبحوث والمؤلفات حتى عام ١٩٩٤ سنشير لها فى مكان آخر من هذه الدراسة.

(٢) فى جل مؤلفاته السابقة واللاحقة من بينها موقفنا من التراث الغربى (قضايا معاصرة) والفكر العربى المعاصر (دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧٧) ومن التقاليد إلى التحرير (المائدة المستديرة)، حول التراث والتمرد - الرباط ١٩٧٩ والضباط الأحرار أو المفكرون الأحرار (قضايا عربية ع ١ لسنة ١٩٧٩) والتراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم (المركز الغربى للبحوث - القاهرة ١٩٨٠) والتراث والنهضة الحضارية (الكويت ١٩٨٠) والتراث والتغير الاجتماعى (شتون عربية ع ٥ تموز ١٩٨١) ومدرسة تاريخ الأشكال الأدبية (القاهرة ١٩٨١) واليسار الإسلامى - كتابات فى عصر النهضة الإسلامية (المركز العربى للبحوث) القاهرة ١٩٨١، والتراث وأزمة العمل السياسية (الرباط ١٩٨٢) ومن العقيدة إلى الثورة (القاهرة - بيروت ١٩٨٧) والعلم قضية (الرباط ١٩٨٣)، ومحمد الشخص، والمبدأ «قضايا معاصرة» ع ٤ وفى اليسار الدينى (بيروت ١٩٨٣) وكبوة الإصلاح الدينى (ندوة الرباط ١٩٨٣)... ومقدمة فى علم والاستغراب... (القاهرة ١٩٩٠).

يحتم على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد، مدافعا عن ثروات الأمة ومستقبلها<sup>(١)</sup> أكثر من الانشغال بالصفات والذات.

وبهذا انتقل حنفى بالموقف الإسلامى، من الإصلاح إلى (النقد) والمقارنة. وخرج من دائرة النص المقدس النظرى الذى تشبث به رجال الإصلاح إلى المضمون الاجتماعى والعدالة الاجتماعية) كما يراها الإسلام، بل وجد فى محاولات التقليد - باسم الحرص على نقل التجربة الإسلامية، أو ترجمة العلم الغربى أسوة بعصر الترجمة العربى الإسلامى وجد فى كلا الحلين قياس لا يصح، بسبب اختلاف الواقع التاريخى والاجتماعى والسياسى فى تجربة الإسلام الأولى: وفى واقعنا المعاصر.

كل هذا يفرض على ذوى الرؤى الإسلامية نمطا من (العقلانية - النقدية)<sup>(٢)</sup> تتيح للمشتغلين بالخطاب (الكلامى) الدينى - الاجتماعى، قدرة كبيرة على مواجهة التحديات فعلم «الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى نتجاوز الفصام والنكد والازدواجية الشخصية بين تراث الماضى وتحديات الحاضر»<sup>(٣)</sup>.

إن عقلانية (حنفى) - النقدية - تبدأ من مفهوم العقل العربى عنده: إذ يرى حنفى فى تحليله (للعقل العربى) وموقفه من (التراث) أو (الآخر) و(الحاضر) وغيرها من مشكلات، غربة مفاهيم (كالعقل العربى) و(تحديث العقل العربى) و(نقد العقل العربى) و(تكوين العقل العربى). بسبب (لا قومية العقل)! هكذا يظن حنفى وهو يعجد - بالتالى - إن مثل هذه المفاهيم غريبة عن التراث، ولا تعبر عن حضارة، بل جاءت انسياقا وراء مصطلحات أوروبية عن العقل الألمانى والبريطانى والفرنسى «ومن البيئة نفسها خرج (مصطلح) العقل العربى، تروج له الأوساط القومية والعنصرية فى الغرب، إذ راحت تعطى خصائص ثابتة للشعوب وطرق تفكيرها استثناسا لمفهوم العقل البدائى فى علم الانثروبولوجيا إبان نشأته الأولى»<sup>(٤)</sup>.

(١) د. حسن حنفى: «تاريخية علم الكلام» (المجلة الفلسفية المصرية ع ١ - القاهرة ١٩٩٢ ص ٧٣).

(٢) د. حسن حنفى: «منى نموت الفلسفة ومنى نحيا» (الكويت ١٩٨٤) كذلك «موقفنا الحضارى» (ملف الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر) بيروت ١٩٨٥. وكذلك «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» (دراسات إسلامية). كذلك «لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم» (دراسات إسلامية).

(٣) د. حسن حنفى: «تاريخية علم الكلام» ص ٧٤.

(٤) د. حسن حنفى: «الفلسفة والتراث» (ملف الفلسفة العربية المعاصرة) بيروت ١٩٨٨ (أعمال المؤتمر الفلسفى العربى الثانى فى عمان) ص ٣٧٠. انصرف الدكتور حنفى هنا إلى المعنى (اللغوى) للعقل فى هذه الأبحاث (التشريعية)، و(الاركيولوجية) التى تربط العقل بالبدائية فى جانب وبالدماغ وبالمفاهيم التشريعية المادية ذات النزعة العنصرية من جانب آخر علما أن مفهوم العقل العربى هنا هو (الهوية) المعبرة عن ثقافة الأمة فى صفوة آليات ثقافتها ولسانها ومشكلاتها وأهدافها المعاصرة.

أن (حنفى) هنا غلب المصطلح على المضمون الفكرى المعبر عن (الهوية) ووسع حكمه ليشمل الفكر القومى العربى كله ومنه (العنصرى القومى الخالص) وبهذا اضطرب الاستعمال واختلط المفهوم، ومهما كانت المسافة التى تفصل هذا الفهم (اللغوى) عن الفهم العقلانى الواقعى: فإن حنفى يرى أن أخطر مظاهر الأزمة بين الفلسفة (يقصد بها الفكر الغربى المعاصر) والتراث تظهر فى الانفصال الواضح والمفارقة بين ما نكتب وندرس، وبين الواقع المعاش - وإلا كيف نعبّر عن قناعة (عقلانية) بين فكر أمة يريد التعبير عن هويته المستقلة فى الوقت الذى «أصبحت الأمة محاصرة معتمدة على الآخرين فى غذائها وسلاحها وفى علمها وتنميتها وتخلت عن استقلالها الذاتى إلى تبعيتها (يجمع الدكتور حنفى بين الأمة والحكومات) للآخر، أرضها محتلة فى فلسطين وسبته ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية أو داخلية فى أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة. تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، وودائعها فى الخارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدى المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد، وتطالب بفترات السماح» وهو أمر ينم عن أزمة مركبة لدى المشتغلين بالفكر الفلسفى أو العاملين على تدريسه بسبب تدريسهم «علوما نشأت فى مرحلة الانتصار، ويعيشون فى واقع مرحلة الهزيمة» وهكذا «أصبح الانفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله»<sup>(١)</sup> بين تراث زاهر وواقع متخلف مؤلم.

وبهذا يريد (حنفى) من الفلسفة العربية اليوم أو من أرباب الفلسفة فيها. تحقيق الموازنة بين (التراث والمعاصرة) وبين (الفكر والواقع)! ولا يتم هذا إلا باستيعاب التراث القديم باجمعه والإلمام بالتراث الغربى لكى نعرف كيف مسح الاغتراب هويتنا، كما ندرك كيف يتوجب علينا أن نجعل من (الواقع) المعاش (المصدر الوحيد للتنظير العقلى يتجاوز الأزمة الحضارية)<sup>(٢)</sup> وللخروج من هذه الإشكالية الناشئة عن أزمة (التراث والمعاصرة) و(الفكر والواقع) يقترح علينا (حنفى) حلا عمليا (عقلانيا) يقوم على (الانتقاء) أو (الاختيار الواعى) فهو وسيلتنا لتجاوز هذه الأزمة، ويقصد (بالانتقاء) «عملية عقلية متوازنة» تهدف «إعادة بناء الفكر العربى»<sup>(٣)</sup>.

(١) د. حسن حنفى: «الفلسفة والتراث» (مصدر سابق) ص ٢٨٣.

(٢) د. حسن حنفى: «موقفنا الحضارى» (مصدر سابق) ص ١٣ - ص ٣٦.

(٣) د. حسن حنفى: الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد (المؤتمر الفلسفى العربى الثالث) عمان ١٩٩٢ ص ٤ - ص ١١،

وص ١٢ - ص ١٣.

فالتحدى الأكبر أمام الفكر العربى اليوم هو: فك الارتباط بين (أيديولوجية السلطة) و(أيديولوجية الاستسلام) من جانب، وإعادة بناء الفكر العربى فى ضوء المشروع القومى بتحويل أيديولوجية السلطة إلى أيديولوجية الجماهير<sup>(١)</sup> من جانب آخر، من غير أن يحصر هذا التغيير فى حدوده القومية العربية.

ولا سبيل إلى ذلك من غير (النقد الواعى) الذى يجنبنا سوء الطالع، يقول (حنفى): بسبب ضعف الحقيقة الحضارية العربية عنا، يضرب بنا المثل للمجتمعات اللإنسانية التى لا تعرف الزمان، وترسل إلينا لجان الأمم المتحدة للدراسة أوضاعنا بالنسبة لحقوق الإنسان، كما أننا خارج التاريخ نفتقر لحوار الأجيال وتراكم الخبرة بسبب حالة الإلغاء التى تنهاوى فيها التجارب والآراء والأفكار والحلول العربية.

المطلوب: وقف التغريب ومحو التفرقة بين الخاصة والعامة، وجعل التغيير الاجتماعى موازياً لتغيير ثقافى وجعل العمل السياسى فى سياقه التاريخى؛ بذلك فقط نتجاوز عقدة النقص تجاه المعجز الغربى ونحترم ذوقنا، عندها أدركنا الموقف من الواقع وعالجنا عقدتين: الأولى: تحرير الأرض من الاحتلال الأجنبى. والثانية: التوزيع العادل للثروة. وبهذا تتحقق الحرية والعدالة والديمقراطية والوحدة، وتتحقق فوق هذا وذاك: الهوية ووضعنا الإنسان فى مكانه اللائق من العمل<sup>(٢)</sup>. وبهذا تقدمنا خطوة إلى الأمام.

ومن أجل أن تكون (الفكرة) وليدة الواقع ومستفوقة عليه، يتألم حنفى للمفارقة بين حقيقة الأمة وواقعها، حقيقتها كما يجب أن تكون عليه أمة ذات تراث عريق، وتجارب حضارية مشهود لها فى التاريخ، وبين واقع مجزأ وإنسان مستغل؛ ووطن مستلب، وأكثر من ذلك يتألم على (الفلسفة) وكيف استقامت عندنا اليوم مقطوعة الصلة بالهوية والهموم، ومنحازة للآخر وفى ذلك أزمة مركبة، طغت بسببها «على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفاً فيها، مثل المثالية الواقعية والعقلانية والحسية، والصورية والمادية» كل ذلك بسبب تحول العلاقة الفكرية مع الآخر إلى علاقة تبعية وتقليد ومحاكاة مع أن المطلوب هو حوار الحضارات وجدل أفكار<sup>(٣)</sup>.

(١) مرجع سابق. ص ١٧ - ص ١٨.

(٢) حنفى: «موقفنا الحضارى» ص ٢٠ - ص ٤٠.

(٣) حنفى: «الفلسفة والتراث» ص ٣٧٥.



وعلى الرغم من غياب الإطار العقلانى - النقدى - (العربى القومى) عند حنفى بمعناه المعروف بين رواد هذا الفكر، فإنه يحذر من خروج السلطة عن حياديتها بين العالم وعلمه، والمفكر وفكره، بعد أن حملها مسئولية تحقيق (الحيادية) بين الاجتهادات المختلفة للعلماء والمفكرين وأرباب المذاهب «فالسلطة ليست حجة (ولا مرجعية) والمفكر ناصح، والسلطة سامعة - ليست للسلطة مفكروها - ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون تمثيلهم<sup>(١)</sup>، وبذلك يكون للمفكرين سلطتهم التى هى سلطة العقل والحجة والاقناع.

خلاصة القول مهما اقترب (حنفى) أو ابتعد عن (الخط المركب) للاتجاهات المعاصرة فى الفكر العربى الذى تلتقى عنده جميع الخطوط بزواية رأسية تتيح للمفكرين حلولاً (عقلانية) لأزمة الإنسان العربى، كان للاتجاه الإصلاحى (السياقى) حضوره<sup>(٢)</sup>. مثلما كان له نقاده<sup>(٣)</sup> فى خارطة الفكر المعاصر ومهما اختلفت وجهات نظر الباحثين، فلا بد للعقل الفلسفى من وقفة نقدية تجاه نفسه، وتجاه غيره، وما هو الدكتور الألوسى يعتبر الدكتور حنفى من أتباع المنهج التجزيئى<sup>(٤)</sup> الذى لا يصلح لدراسة التراث ولا مشكلاته، شأنه شأن منهج زكى نجيب محمود وتزنى ومروة وعابد الجابرى. وإن لم يكن أستاذنا الألوسى خارج هذا الحكم أيضاً على الرغم من حديثه عن تكاملية العقل العربى<sup>(٥)</sup> فى أبحاثه الأخيرة.

## الخاتمة

هذا هو (حنفى) كما وجدناه فى بحوثه التى قدمها بواسطة (الجمعية الفلسفية العربية) ومقترباتها، مفكر عجن بطريقته (الانتقائية المتبصرة) - التى نسميها (العقلانية النقدية)، الذراكمية<sup>(١)</sup> - المفردة التراثية مع مفردة الآخر - والفكر مع الثورة (التغيير) والمصلحة (العلم مع العمل)، (النظر مع التطبيق) ليخرج بهذا المجتمع من وطأة التفرقة والتجزئة

(١) مرجع سابق. ص ٤٠.

(٢) د. مروان قدومى: «أزمة القيم فى العالم العربى» (بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الثالث عمان ١٩٩٢ ص ١ - ص ٩ حيث أثبت صلاحية الحل الإسلامى لجميع العصور ص ٢٠ - ص ٢١).

(٣) د. عادل ضاهر: «اللامعقول فى الحركات الإسلامية المعاصرة» (بحوث المؤتمر الفلسفى الثالث - عمان ١٩٩٢) ص ١ - ص ١٧. سلامة كيلة: «إشكاليات القومية والدين فى التاريخ العربى» (مجلة الوحدة ع ٦١ - الرباط ١٩٨٨).

(٤) د. حسام الألوسى: «إشكالية العقلانية فى الفكر العربى» (بحث مقدم إلى ندوة المجتمع العلمى العراقى «الخريفية - بغداد ١٩٩٠).

(٥) د. حسام الألوسى: «الفلسفة والإنسان» (دار الحكمة) بغداد ١٩٩٠. ص ١٦٣ - ص ٢٨٨.

والاستلاب والاستغلال) وبذلك يحقق الموازنة بين ثرواته وفقره، وحجمه وواقعه وموقعه ودوره، ليكون له دور (حضاري) إنساني كما هو دوره في عصور الازدهار القديمة والإسلامية، بحكم موقعه الجغرافي بين قارات العالم، وبحكم ثرواته النفطية وراثته التاريخي، وهو أمر ينسجم ومنطق الحياة، ومتطلبات القرن الحادي والعشرين الذي لا سبيل إلى مواجهته من غير قوة (بشرية ومادية وفكرية) تخرج بالمجتمع العربي من واقع الانحطاط والتبعية إلى مسرح النهضة والتقدم، وتلك هي النقطة المركزية لجميع المفكرين العرب الذين أدركوا المشروع النهضوي العربي المستقبلي.

(١) مصطلح منحوت من (الفرائعية والماركسية والإسلامية) لا يشبه أى منها، بل يعبر عن وجهة نظر حنفية تحتفظ بخصوصيتها المميزة.

## مشكل مصر بين الشرعي (الديني) والمدني في أنظار حسن حنفى السياسية

د. عبد المنعم تليمة(\*)

(١)

رأيت أن أصوغ، بين يدي قراءة أنظار حسن حنفى السياسية، شيئا من الآراء والرؤى والاجتهادات، لا أدعى أنها أصول صحيحة تعرض عليها أنظار الرجل، وإنما أرى أنها مهاد ينفعنى أنا فى قراءة هذه الأنظار، وربما صارت نافعة للقارىء ومعينا له على قراءة هذه القراءة.

١ - ١ : التجربة المصرية فى التاريخ البشرى مثال فريد يمكن أن يعين فى درس حركات الصعود والخمود والنهوض فى تجارب المجموعات البشرية - المجتمعات والشعوب والأمم - منذ فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا، ويمكن أن يعين فى بيان العوامل الفاعلة فى تلك الحركات وفى استخلاص العبر والدروس والتائج. ودرس هذه التجربة المصرية نهضت عليه - وتنهض - جملة من العلوم والحقول الأكاديمية، وفرغ له - ويفرغ - آلاف العلماء عبر القرون الخمسة الأخيرة، ونشرت فى نتائجه آلاف الأعمال العلمية الباقية. بل إن الجانب الأثارى من هذه التجربة تقوم عليه - وحده - أقسام علمية مستقلة فى كبريات جامعات الدنيا. ولسنا - فى مقامنا هذا - بمستطيعين القول فى كل ذلك ولا فى شيء يسير

(\*) رئيس قسم اللغة العربية بآداب القاهرة.

منه، لأن له أصحابه وأهله ومقاماته. إنما حسبنا هنا أن نقول فيما يتصل بما نحن بصددده، أى فيما نراه مفسرا لوحدة التجربة المصرية، لأن الوعي بهذا يقل هذه الوحدة من مرضها الراهن، ويفتح السبل أمام عافيتها فى المستقبل. إن لهذه التجربة قانونا وإن قانونها هو (التفاعل). التفاعل فى ذاتها وفى علاقاتها، بين عناصرها المكونة لبنيتها الداخلية من ناحية، وبين أطراف عالمها الذى تنشط فيه من ناحية ثانية. وكان الأصل هو التفاعل بين عناصر الذات المكونة للمجموعة المصرية، فكان هذا التفاعل إذا صح صحت البنية المصرية الثقافية التاريخية ونهض المصريون بدورهم فى التاريخ، وإذا مرض وهنت البنية وتراجع دور المصريين. صحة الذات كانت شرطا لصحة العلاقات، ومن ثم كان نهوض مصر أحد شروط نهوض العالم.

وربما أوغلنا برفق فى بسط القول فى قانون التفاعل هذا. القول هنا إن التفاعل كان يهن، وربما يتوارى، وربما يحل محله نقيضه (النفي المتبادل) عندما كان أحد عناصر الذات يطفى على العناصر الأخرى ويسعى إلى الظهور عليها، وربما إلى إنكار جذورها الثقافية والتاريخية ومن ثم إنكار وجودها الاجتماعى السياسى، لاحتكار إدارة شأن الجماعة وحده، وتوجيه هذه الإدارة لصالحه. فى تلك الحالات كانت البنية المصرية تضعف، وربما تتوقف، وربما تتخلف، وما هنا كانت علاقاتها بأطراف العملية التاريخية فى عالمها تفسد، ومن ثم كان ضعف مصر أحد النذر بضعف العالم.

١ - ٢: لسنا فى حاجة إلى أدلة كثيرة تصادق على ذلك القانون الذى وصفناه وتشهد له، فكل ذلك مبذول يجده من يطلبه فى مصادره ومظانه. يكفى هنا ما انتهت إليه تلك المصادر والمظان، وما انتهى إليه اجتهادنا فى النظر فيما جاء بها من مواد وما استخلصته من نتائج.

كانت البنية الثقافية التاريخية المصرية أول بناء حضارى عرفه التاريخ البشرى المدون. تراكت خبرات تقنية فى التعامل مع الطبيعة، واستخلصت معارف علمية فى تنظيم حياة البشر وفى صلاتهم بالكون، وتأسس تصور أسطورى للوجود، فلما فضجت البنية واستوت دقائق لغتها صاغت أول إيديولوجية شاملة للعالم.

صارت مصر - فى صحة بنيتها وصلامتها - تفكر للعالم. وكان عالم مصر فى ذاك الزمان، هو تلك الأبنية الصاعدة فى التاريخ، أبنية عرقية قومية ثقافية وحضارية،

هي الأبنية العربية والآشورية والبابلية والفينيقية والزنجية... الخ. عمل قانون التفاعل عمله وأثمر ثمراته الطيبات، فكان التأثير والتأثر والاعتماد المتبادل، وتشهد التواريخ العلمية بذلك، تاريخ اللغة وتاريخ العقائد وتاريخ الفنون وتاريخ الخبرات التقنية والمعارف العلمية. لقد شهد ذلك العالم في ذاك الزمان صعودا حضاريا فريدا كان المهاد الحضارى لما بعده من عصور وأزمان. كان تفاعل العناصر المكونة للذات المصرية صحيا، ومن ثم كانت علاقات مصر بعالمها صحية بانية. لكن ذلك العالم القديم أخذ - لأسباب كثيرة لها مصادر - يعرف التوازن المختل، وكانت آية الاختلال المباشرة الظاهرة خروج الاجناد في عمليات عسكرية واسعة، للغزو والتوسع والفتح. كان هذا الأمر نذيرا بخطوات مبكرة لأقول ذاك العالم. بيد أن العوامل الثقافية كانت أقوى من النزوع إلى الانفراد ومن السعى إلى القهر، فانتقلت الصياغة الثقافية المصرية إلى آفاق ذلك العالم القديم، متفاعلة مع أبنيتة العرقية والثقافية وخبراته الحضارية الصاعدة، وكانت الثمرة ذلك العلم القديم كله: لغة وفنا وتقنية ومعارف... الخ.

وعندما جاء الإسلام ورث ثمرات التفاعل في العالم القديم وقوى حركته وامتد به ليشمل أبنية ثقافية حضارية جديدة، حتى اتسع العالم الذي أداره الإسلام ليضم مساحات شاسعة من القارات القديمة الثلاث. لقد ضم عالم الإسلام - زمن ازدهاره - الثقافات والحضارات والأعراق القديمة وصاعدة ومستجدة، واعتمد التفاعل نهجا أصيلا. وكما كانت مصر واسطة العقد في تفاعل أبنية العالم القديم، فإنها ظلت في ذات الموقع في تفاعل أبنية العالم الذي أداره الإسلام في عصور صعود حضارته، ومن ثم صارت العناصر الكبرى المكونة للجماعة المصرية: الفرعونية والمسيحية والإسلامية.

لكن عوامل تاريخية كبرى - تلتبس في مصادر - قد أحملت ذلك كله، فضاق عالم التفاعل الرحب، وخمدت حركته، بل لقد توقفت عملية التفاعل وقام مقامها نقيضها، عملية النفي... وبدهى في عملية النفي أن تكون الغلبة للغالب القوى، وكانت ديار الإسلام قد غلب عليها أقوام وقبائل غليظة، فقدمت هذه الأقوام والقبائل الإسلام في قراءتها الضيقة، وأنكرت ما عداه من العناصر المكونة للذات. جمدت الطاقة الغنائية المفتحة، وحملت الطاقة الضيقة المغلقة، فبرزت القراءة النقلية المتأخرة للتاريخ: قراءة تنكر وتوارى مدخر آلاف السنين من الفعل الحضارى، وحركة آلاف السنين من التفاعل الإنسانى. ها هنا توقف دور مصر في ذاتها وفي علاقاتها، في داخلها وفي خارجها.

١ - ٣: والمسعى المصرى الجوهري فى تاريخ النهوض المصرى الحديث أن يعود التفاعل إلى نشاطه وحركته، فيعود التاريخ المصرى إلى وحدته بكل مراحلها الفرعونية والمسيحية والإسلامية، وتعود الجماعة المصرية إلى وحدتها بكل عناصرها الثقافية والاجتماعية. وتخلقت حول هذا المسعى قوى اجتماعية وتيارات واتجاهات ومدارس فكرية وإبداعية وعلمية وسياسية. ورشح التاريخ المصرى الحديث أربع قوى تتصدر هذا كله: قوى الليبراليين والاشتراكيين والسلفيين والقوميين. ونازلت هذه القوى هيمنة الاجنبى واستبداد الحكم الداخلى. وراحت هذه القوى تصوغ برامج ومناهج ورؤى لتحقيق غايات النهوض. بيد أن تراث التأخر الطويل لا يزال يعطل عمل هذه القوى: لا يزال عملها فى ظل النفى والإنكار وتبادل الأخطاء، ولا تزال كل قوى تعمل على أنها (الشعب) وعلى أن غيرها محدود الوجود أو دخيل. وفى هذه السنوات الأخيرة من هذا القرن العشرين أعلنت كل هذه القوى - بعد استخلاص العبر والدروس من معارك التناحر والنفى التى ألحقت بالبلاد الهزائم والمصائب - ضرورة العمل المشترك والتفاعل الصحيح. لكن يعطل صحة التفاعل وسلامته أن كل قوة لا تزال على اعتقادها أنها (الوطن)، وأن التفاعل مؤقت عابر، وأنه سىتهى إلى غلبتها وظهورها وانفرداها. لكن الحاصل أن الآمال قد تفتحت على تفاعل يفضى إلى ميلاد قوى جديدة بغير حصر، تقوم بعملها مؤسسات على أصول العصر، وهذا - يقينا - مستقبل مصر.

## (٢)

نشط حسن حنفى (١٩٣٥ - ) عبر أربعة عقود يحدوه - فى الفكر السياسى - سؤال كبير وغاية وحيدة:

أما السؤال فهو: فى أية مرحلة نعيش؟

وأما الغاية فهي: التنظير المباشر للواقع.

كان السؤال يأخذه أخذا إلى آفاق فلسفات التاريخ والحضارة وتطور المجتمعات والفكر الاستراتيجى بعامة. وكانت الغاية تأخذه أخذا إلى حقول الاجتماع والمأثورات الشعبية وعلوم السياسة وأطراف من علوم الاقتصاد... الخ. وحرقة الرجل الفلسفة، لكن سؤاله وغايته كانا - ولا يزالان - يدفعانه دفعا إلى أن ينزل الفلسفة إلى الأرض ليعالج بأدواتها

مسائل التاريخ الوطنى (التراث)، كما كانا - ولا يزالان - يدفعانه دفعا إلى أن يعلو بمسائل الواقع إلى أفق عال من التفلسف والنظر. أما عمله المهنى الأكاديمى فلم يخل يوما من أصداء الأمرين جميعا. والراصد لعمل الرجل وجهده الفكرى والعملى يراه يمتح من مصادر ثقافية وطنية وأجنبية عريضة، ومن إخلاص وطنى قوى، ومن عمل دائم ونظر دائم. كما أن الراصد لجهد الرجل لا يمكن أن ينأى به - كما سنرى فى هذه الصفحات - عما يسود فكرنا الراهن من ظواهر التجريب والانتقاء والتوفيق والانقطاع والتقلب. وهذا شأن موضوعى نراه فى جل إنتاجنا الفكرى حتى الساعة. وكلنا يجتهد لإقامة الأمر على نهج غير ذى عوج.

ويتصل بهذا الاجتهاد ما نقوم به هنا من تقويم لانظار حنفى السياسية، وأداتنا المحاوره بأدبياتها الأرفع، وغايتنا أن ينهض النقد المتبادل بوظيفة الصياغات الصحيحة.

٢ - ١: شغل حنفى قطعة عظيمة من عمله بتحديد المرحلة التى تعيشها أجيالنا الراهنة. وفى هذا التحديد لم ينف مفهوم النهضة والحداثة، بل إنه استخدم هذه المفهومات كثيرا بدلالاتها التاريخية والاجتماعية. غير أن التدقيق الفاحص فى تحديده يتهى إلى أن المرحلة الراهنة من مراحل تطورها فى التاريخ، إنما هى مرحلة (الانبعاث) أو (المد) الإسلامى. فهو لا يفكر فى مصر وحدها بل يفكر فى أوضاع المسلمين بوجه عام. كان الأصل - منذ البدء - هو الهوية الإسلامية، ثم جدت عوامل فى العصر الحديث - عصر القوميات - أفضت إلى نهوض قومى عربى، فصار الأمر قطعة عظيمة من القرنين التاسع عشر والعشرين إلى جدل سياسى تاريخى بين النهوض القومى العربى (الناشئ) والهوية الإسلامية (الثابتة). ونضج - لديه - النزوع القومى الفتى، فصار سلطة، ثم صار ثورة، بقيادة الناصرية خاصة. بيد أن عوامل أخرى جدت انتهت بانحسار الثورة القومية العربية، ثم بهزيمتها الكاملة، ثم بالارتداد عن طريقها. لقد صاغت تلك الثورة القومية أضخم مشروع للتحرير العربى الحديث، لكنها هزمت من الداخل بأيدى بعض أبنائها كما هزمت من الخارج بأيدى أعدائها. وترتد الهزيمة - عند حنفى - إلى عوامل ثقافية فى المقام الأول، ذلك أن سلطة الثورة القومية لم تفلح فى تغيير (نفسية) الجماهير كما لم تفلح فى صياغة عقيدتها بشكل جديد، وظلت قيم الجماهير ونظمها ثابتة فى الوقت الذى تغيرت فيه الهياكل الاجتماعية. وثمة مخارج لدى حنفى: المخرج الأول فى إعادة بناء التراث القديم،



بعيث تتجدد القوالب الذهنية للناس ففي هذا الأمر حماية للأمة وحماية لمصالحها ابتداء من إعادة بناء قيمها ومفاهيمها وتصوراتها وهذا هو شرط الثورة الدائمة، والمخرج الثاني في أن يتخذ الانبعاث الإسلامي هوية وطنية، ففي هذا رأب للصدع بين العلمانية والسلفية، أي أن فيه وحدة الأمة.

إن الصفوة تلمس هويتها في الثقافة الغربية، وتفتش عن جذورها في الثقافة العالمية، وهنا يقع رد فعل قوى لدى جمهور الناس ويقع اللجوء إلى السلفية، فينشأ الصدع وينقسم الصف. لابد - عند حنفى - من مفهوم جذري للهوية يحمل الثابت الإسلامي ويعبر في ذات الوقت عن حاجات الجهاد الوطني والتغيير الاجتماعي. إن الهوية الدينية وحدها دون مضمون وطني هوية فارغة بلا مضمون، هوية طائرة لا مستقر لها تلغى المكان والزمان والتاريخ. هي - الهوية الدينية بلا مضمون وطني - رد فعل على هويات غربية وخصوصيات مغلقة.

ولقد يفهم من السياق السابق أن الانبعاث الإسلامي كان قسيما للتزوع القومي ثم صار وريثا له مصححا لطريقه متجاوزا هزيمته وانكساره، بيد أن هذا الفهم جزئي يقف عند الراهن والعاير، وليس شاملا يحيط بالثابت والكل. الانبعاث الإسلامي - لدى حنفى - حدث ضخيم في التاريخ البشري، يعيد قيادة البشرية إلى الأمة الإسلامية، فهو - بهذه المثابة - البديل التاريخي للحضارة الغربية الراهنة الآفلة. لقد مر تاريخ الإسلام - في هذا التطور - بثلاثة أطوار كبرى، يستغرق كل منها سبعة قرون. يبدأ الطور الأول منها بالبعثة المحمدية وينتهي بنهاية القرن السابع الهجري. ويبدأ الطور الثاني بالقرن الثامن الهجري وينتهي بالقرن الرابع عشر. أما الطور الثالث فيبدأ في عصرنا هذا ويمتد إلى القرن الحادي والعشرين الهجري، السابع والعشرين الميلادي. وفي هذا الطور الثالث سيحقق الإسلام إزدهارته العظمى الثانية وستكون الأمة الإسلامية طليعة البشرية الجديدة وقيادتها. ويرى حنفى أن هذا المد يطلب أن يسعى الفكر إلى فهم الغرب في إطاره وتطوره التاريخي حتى يمكن التحرر من هيمنته ومركزيته، وهذا التحرر لا يكون إلا بالقضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي جعل الغرب من نفسه مركزا لها، عندئذ فقط يمكن مواجهة هذا الغرب والتعامل معه. الغرب - في هذا التصور - هو التحدي الأعظم ليس في الأرض والزراعة والصناعة والاقتصاد فقط بل في الغزو الثقافي والروحي أيضا.

لابد لسعى الأمة أن تنقل الحضارة الإسلامية الحديثة من مرحلة التلمذ على الغرب إلى مرحلة الانفصال والتحدى ثم الابداع والاحتواء .

الانبعاث الإسلامى - فى نظر حنفى - قانون تاريخى وضرورة حضارية وبديل موضوعى للمركزية الغربية الراهنة الآفلة هو - المد الإسلامى - مد تاريخى يحاول أن يقيم دورة ثانية للإسلام، الأمة الآن فى فجرها . هذا المد الإسلامى - بهذا المعنى - حتمية تاريخية إلا أن التاريخ لا يسير طبقا لقانون حتمى فقط إن لم يزدوج مع إرادة وحرية وعمل وجماهير وجهد حتى تلتقى الحتمية التاريخية والقانون التاريخى مع الارادة والوعى الإسلامى والاجتماعى، وعندها تتحقق الثورة المنشودة .

والحق أن هذا التصور مرض إذا حملناه على الأمانى الناعمة، أما إذا أخذناه معروضا على حقائق الأشياء من شروط تاريخية، وعوامل ذات خطر فاعلة فى هذا العصر، لأفصح عن تناقضات واضرابات شديدة . ولن يتبدى هذا إلا إذا استكملنا إجابة حنفى عن طبيعة المرحلة بما يراه تنظيراً .

٢ - ٢ : تفتح حسن حنفى - فى فكره وفى عمله جميعاً - عبر أربعة عقود على كل ما يعمور به الواقع من اتجاهات وتيارات ومدارس، بل لقد تأثر بكل هذا وحاول جهده التأثير فيه . لم يصطنع الإنكار يوماً ولا النفى، وإنما وجهته سعة أفق وسماحة أليفة معجبة .

وخلص الرجل من تعامله ودرسه ونظره إلى أن بناء صرح النهضة الذى تم تشييده فى قرنين بجهود أربعة أجيال قد صار حطاماً . وقد وجهته هذه النتيجة إلى أن التنظير المباشر للواقع، يطلب أولاً نقد هذا الواقع :

رأى فى الواقع تيارين :

أولهما (ثابت) وهو التيار الإسلامى .

وثانيهما (جديد) وهو التيار التحديثى الذى يتفرع إلى ماركسية وقومية وليبرالية .

يرى حنفى أن التيار التحديثى - وستقف بعد ذلك وفقة خاصة عند التيار الأول الإسلامى لجوهريته فى أنظار حنفى السياسية - ثقافة صفوة، لا تشمل الواقع كله ولا أن تصبح بديلاً عن الثقافة الموروثة، إنها - ثقافة التحديثيين - غير معروفة أو مألوفة إلا للمثقفين من الصفوة المختارة التى أتيج لها الاطلاع عليها، أما عند الجماهير فإن الوافد لا

يزاحم الموروث أو الدخيل يعجز أمام الأصيل . التيار التحديثي - بكل فروعه - ذو جذر غربي، وهو مزروع في تربتنا من الخارج . نقلته الصفوة المختارة التي أتيحت لها قيادة الأمة والتعلم في الغرب، فنقلت التخطيط القائم على فلسفة التطور من منظور مادي إحصائي خالص دون أن تركبه على الثقافة الشعبية وتدعو له الجماهير، فجاء فوقياً غربياً مفروضاً من الدولة التي بينها وبين المواطنين عداً تقليدي منذ العصور الأولى وضياع البيعة وأخذ السلطة بالشوكة كما نظراً فقهاء السلطان أو بالانقلاب العسكري كما يفعل محترفوا السياسة . إن الجذر الغربي - أصل الاتجاه التحديثي في فكرنا - في حاجة إلى إعادة نظر، من كونه مصدراً للعلم إلى أن يصبح ثقافة محلية لشعب واحد في مرحلة تاريخية واحدة . الجذر الغربي في حاجة إلى أن يعود إلى تربته التي نشأ فيها، ويرد إلى حجمه الطبيعي، وأن تصف أوراقه حتى لا يلقي بظله على جذور الآخرين . فكرنا حتى الآن مازال مقلداً للجذر الغربي، ينشر ثقافته، ويروج لها، ويؤلف فيها، ويتمثلها، ويدعو لها . يفتح فجوات داخله، مجرد نوافذ يظن فكرنا أنه ينظر من خلالها إلى الغرب، والحقيقة أن الغرب ينظر إلينا من خلالها . هي - هذه النوافذ - مجرد وكالات فكرية على أقصى تقدير . لقد انتشرت في فكرنا المعاصر : العقلانية والمثالية والتجريبية والوضعية والتحليلية والوجودية والبنوية والبرجسونية والبرجماتية والماركسية والظاهراتية، طبقة هشة فوق فكرنا، لا رصيد لها في الواقع، عاجزة عن تغيير أي شيء فقاعات هواء، وإحساساً منها بالعزلة وسط ثقافة شعبية مغايرة وبالعجز عن تحريك الجماهير، فإنها قد تتكيف مع الثقافة المحلية فتصبح ماركسية عربية أو وجودية عربية أو إنسانية عربية أو شخصانية إسلامية أو مثالية عربية أو ليبرالية عربية . . . الخ . ولكنها تظل محدودة نظراً لأنها تجتريء من الغرب أحد تياراته طبقاً للمزاج أو التعلم، ثم تجتريء من التراث القديم أحد جوانبه، ثم تركب الأول على الثاني بناء على حاجة الواقع . والأجزاء لا توجد إلا وظيفياً في إطار الكليات التي تتسبب إليها، ولا يمكن فرضها على واقع لم تنشأ فيه .

أما التيار الأول - الإسلامي - فهو (الثابت) وله الغلبة في منتهى الأمر . إنما لجأنا - كما يرى حسن حنفي - إلى الاتجاه أو التيار التحديثي بفروعه في لحظة تاريخية كان ذلك التيار الدائم الأصيل قد جمد تجده وتجنيدته . لجأنا في غياب البديل الإسلامي الثوري إلى الماركسية لحل قضية العدالة الاجتماعية، وإلى الليبرالية لحل القمع المسلط على شعبنا، وإلى

القومية لإنهاء حالة التشرد، والرد على موجة التغريب هذه إنما تقوم على إعادة تأسيس العلوم الإسلامية وقراءة جديدة للتراث الإسلامي. ثم وقف حسن حنفي وقفة نقدية تقويمية لتطور هذا التيار الإسلامي في تاريخنا الحديث. ورأى أن هذا التيار بدأ قويا متقدما ثم مال إلى المحافظة والسلفية. فمحمد عبده أقل ثورية من جمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا أقل في الإصلاح والتغيير الاجتماعي من محمد عبده، وحسن البنا أقل من رشيد رضا من حيث سعة الاطلاع والثقافة العامة، والجماعات الإسلامية أقل انفتاحا وحوارا وعقلانية من حسن البنا. يلزم - عند حسن حنفي - إعادة صياغة المفهومات واستئناف الإصلاح، الذي لا يعنى الإصلاح الديني وحده، إنما يعنى صلة الفكر بالواقع، صلة التغيير الاجتماعي والمساهمة في وضع أسس النهضة الحديثة، وهذه - لديه - مهمة الإسلام الثوري، الإسلام الاجتماعي، الذي يلم الشتات، ويتحول إلى مظلة يستطيع من خلالها كل وطني أن يعبر عن آرائه.

### (٣)

لم تعد أنظار حسن حنفي السياسية بقانون التفاعل الذي كان أصل التقدم الحضاري وتطور المجتمعات، والذي ينهض عليه السعي البشري الراهن في التأسيس على المشترك الثقافي الإنساني، وإغفال أنظار حنفي السياسية لقانون التفاعل جعل هذه الانظار تلح على الصراع وتهدر الوحدة في التاريخ، وتغلو في تقديم الصراع حتى تصل بواحد من أطرافه إلى الغلبة والانفراد بقيادة التاريخ. يبدى هذا في تحديد المرحلة التاريخية التي تعيشها أمتنا وصلة هذه الأمة بالعالم وموضعها في التاريخ. كما يتبدى هذا في تحديد القوى الفاعلة في نهوضنا الحديث وأسس هذا النهوض ومقبله. وها هنا أمران:

٣ - ١: يعرف حنفي قيمة الحضارات والأبنية الثقافية القديمة، ويؤكد هذه القيمة في كثير من أنظاره، بيد أنه في تحديده للمرحلة التاريخية يجعلها تبدأ بظهور الإسلام. إن الحضارة العربية الإسلامية ورثت تلك الحضارات والأبنية، وأسست على منجزاتها الباقية في التقنية والابداع الفني والعلمي. ولقد اتسع التاريخ الإسلامي - زمن ازدهاره العباسية - لثمرات التفاعل القديم، ثم اتسع لتفاعل جديد مع عالم مترام أداره حسب هذا القانون، فكان ما كان مما تحفظه واعية التاريخ. ولا تنكر، انظار حنفي كل ذلك، بل تذكره وتؤكد،

غير أنها تضيق التفاعل الحضارى وتقف به عند (الدين)، ثم تجعل الدين مركزا لهذا التفاعل، لتنتهى إلى مستقبل يظهر فيه الدين الإسلامى على ما سواه، وينفرد المسلمون بقيادة العالم. والحق أن هذا التصور يجمد التفاعل، بل ينفى نفيا، ذلك لأن جوهر التفاعل أن تجادل الاطراف تجادلا حرا غير مسبوق بخطة الغلبة والظهور، لىتهى هذا التجادل إلى مركب جديد مختلف عن صفات كل طرف من أطرافه. وثمة جهة أخرى هامة من جهات القول، ذلك أن جعل (الدين) مركزا للتفاعل، إنما يعطل نضج (المدنى) فى تحديد المرحلة وتأسيس النهضة.

ويعرف حنفى أيضا - وهو المفكر والدارس الموسوعى - ما عليه العالم من تناقضات وصراعات تعكس تكوينات تاريخية وبشرية جمّة، وهو يؤكد فى انظاره ذلك ويبسط القول فيه بسطا، بيد أنه - عند تحديد المرحلة التاريخية التى تحياها أمتنا - يميل بقوة إلى أنها مرحلة التحرر من الغرب ومواجهته لتصفية هيئته على ثرواتنا ومقدراتنا الحضارية والثقافية. ويثبت هذا التصور لحظة من لحظات التاريخ، كانت حركة التحرر الوطنى طرفا وكان الغرب الاستعمارى طرفا ثانيا ولكن تاريخ عصرنا هذا يشهد عملية تاريخية عظيمة؛ ينتهى الاستقطاب وتعدد مراكز القوة ويتبدى السعى دائبا إلى المحاورة الحضارية والالحاح على المشترك الإنسانى فى الثقافات والحضارات. غير أن تصور حنفى يضيق حدود هذه العملية التاريخية العظمى، بل يعود بها إلى لحظة سلفت، فيجعل من هذا العالم طرفين متواجهين: العالم الإسلامى من ناحية، والغرب من ناحية ثانية. يضيق مجال العملية التاريخية، ثم يتسلل إليه (الدين)، فيضطرب التفاعل اضطرابا شديدا وتختل موازينه وعلاقاته. والشأن فى مستقبل البشرية، إنما ينهض على المحاورة التاريخية بين الحضارات والثقافات، والسعى إلى مركب جديد معبر عن المشترك الحضارى الثقافى، بل عن حضارة جديدة تغلب فيها عوامل الوحدة على عناصر الصراع.

٣ - ٢: يعتد حسن حنفى - فى انظاره السياسية التى وقفنا عندها فى مقامنا هذا - بالقوى والتيارات والاتجاهات والمدارس الفاعلة فى واقعنا الراهن، منذ فجر النهوض أوائل القرن الماضى إلى أواخر هذا القرن العشرين. بل إنه يشهد أنه قد تخرج - وطنيا وسياسيا - فى المدرسة المصرية الحديثة بكل تياراتها، بل إنه يرضى لنفسه أن يوصف بأنه: إسلامى اشتراكى قومى. تتبدى هذه السعة فى فكره وعمله جميعا. وإنه لداعية إلى العمل المشترك وإلى برامج الحد الأدنى التى تتفق عليها القوى والتيارات الأسامية.

غير أنه يقيم استقطابا ثنائيا بين تيار واحد هو التيار الإسلامى من ناحية وكافة التيارات الأخرى التى يجعلها فى تيار عام يسميه التيار التحديثى من ناحية ثانية. ويرحب بأن يعمل الجميع العمل العام المؤسس للنهوض والتقدم، بيد أنه يرى أن ما يسميه التيار التحديثى منقول من الغرب ومزروع فى تربتنا الوطنية، وتم هذا الأمر فى غياب التيار الإسلامى الثورى. ويرى أن التيار الإسلامى الثورى بدأ منذ عقود، وأن قوته تتنامى، وأنه يمثل (جوهر) تاريخ الأمة، ثم إنه يمثل مستقبلها. ونرى ها هنا أن حسن حنفى إذا طابق بين هذا التيار والدين الإسلامى فإن هذه المطابقة - تاريخيا - ليست بشيء، وإذا هو لم يطابق - وهو لا يطابق بالفعل فى كثير من الأحيان - فإنه يجعل هذا التيار واحدا من تيارات ثقافية سياسية متعددة، يسرى عليه ما يسرى على سواه من قوانين الدفع التاريخى والاجتماعى. وفى هذه الحالة الثانية - عدم المطابقة - فإن القول بأن الأمر سينتهى إلى صدارة هذا التيار وقيادته، لا يستقيم، لأن التفاعل بين القوى الفاعلة فى الواقع، إنما هو صائر إلى خلق قوى جديدة لا يعرفها الواقع الراهن.

لقد رشح تاريخنا الحديث أربع قوى أساسية، من حيث الأصول الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهى: الليبرالية والاشتراكية والسلفية والقومية. ولا مخرج من الأزمة التاريخية الراهنة إلا باتفاق هذه القوى على برنامج إصلاحى شامل. ولا قيام لهذا البرنامج إلا بروح توحيدى صادق. ونهوض هذه القوى بهذا البرنامج، يعلو بالاتفاق، إلى التفاعل، وينتهى بالتفاعل إلى ميلاد قوى جديدة، تحدد مستقبل البلاد، وتصنعه.





# الجاهلية لله

## حوار مع الدكتور حسن حنفي

د. عصمت سيف الدولة (\*)

(١)

### تمهيد

تفضل الأستاذ الدكتور حسن حنفي فأهداني موسوعته المنشورة تحت عنوان «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» من ثمانية أجزاء كل منها يحمل عنوانا خاصا:

- ١ - الدين والثقافة الوطنية.
- ٢ - الدين والتحرر الثقافي.
- ٣ - الدين والنضال الوطني
- ٤ - الدين والتنمية القومية.
- ٥ - الحركات الدينية المعاصرة.
- ٦ - الأصولية الإسلامية.
- ٧ - اليمين واليسار في الفكر الديني.
- ٨ - اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

ويتضمن كل جزء منها تحت عنوانه الخاص عناوين فرعية عديدة لمقولات أنشئت في أوقات متفرقة عن موضوعات متفرقة تجاوز بعضها عناصر العنوان العام: الدين. الثورة. في مصر. ١٩٥٢ - ١٩٨١ جميعا. أنها ليست موسوعة، وليست كتابا، ولا عدة كتب، انها حديقة غلباء غناء كما وصفتها له حين شكرته عليها. مصحوبة برسالة رقيقة تقول نصا: «عزيزي د. عصمت - تحية طيبة وبعد، فأهديك الدين والثورة في مصر (ثمانية

(\*) مفكر عربي قومي.

أجزاء) وتسرنى قراءتك لها. وأعطيتك نسخة من دراستي عن القومية والإسلام عند ميشيل عفلق، الرجاء تصويرها وإعادة الأصل. حبذا لو أعطيتني بعض مؤلفاتك القومية حتى أقرؤها وأكتب عنها هدية منى لك في عيد ميلادك السبعين. مع خالص التحية».

سبعون عاما انقضت فهل بقي من العمر ما يكفي فيوفي بما تستحقه موسوعة الأستاذ الدكتور الفيلسوف الداعية الكبير؟ أرجو ولكنني أشك. سأقرأ على مهل واجتنب الإجهاد بحكم وهن الشيخوخة ونصائح الأطباء. شرعت في قراءة الجزء الأول من الموسوعة. في قمة الصفحة الأولى المواجهة للغلاف حاملة العنوان قرأت إهداءً داخليا يقول: «إلى الأخ عصمت سيف الدولة من أجل حوار وطني وبرنامج عمل موحد يقيل الأمة من عثرتها ١٠/٥/١٩٩٤». فاعتدلت نشيطا بعد أن كنت مسترخيا. فهذا هو الذي يثيرني ويعيدني إلى فترة الشباب. الحوار.

إنها إذن دعوة إلى الحوار. ومن الدعوة؟ من الدكتور حسن حنفي الذي تمنيت دائما أن أحاوره.

ليك أستاذنا الكبير. ولكن فيم الحوار؟ لابد من انتقاء الموضوع. والانتقاء صعب في موسوعة فيها حوار، وفيها دعوات إلى الحوار، وفيها ما يغري بالحوار، بل وفيها ما يستفز إلى الحوار، وما يثيره، وما ينعشه، وما يحبطه. مع الاصرار انتهيت إلى ما قدمه الدكتور حسن حنفي بأنه موضوع الحوار فشكرت ولييت.

(٢)

## الحوار

قال الدكتور حسن حنفي في الجزء الثامن من موسوعته «الدين والثورة» (صفحة ١٣٥ وما بعدها):

«الحوار الذي ندعو إليه اليوم هو تجاوز لما حدث في الماضي من فعل ورد فعل...» وبداية صفحة جديدة للحرية الوطنية المصرية بجناحيها العلماني والديني، ليس من «منطق العقل والسماح بناء على سماحة الإسلام ورفضه للعنف من أجل شراء الذمم والدخول في

مساومات، وتقديم التنازلات، والتلويح بالمناصب والقيادات، كما حدث في أوائل السبعينات بل لوضع كل فريق أمام التحديات المصيرية لجيلنا والتي تتمثل في الآتي:

١- شرعية السلطة، ومصدر الحكم. فمن منا يرفض الحاكمية لله سواء بنص القرآن أم بمقتضيات الإيمان؟ من منا يرضى بحاكمية البشر كما عاشرها جيلنا سواء في نظمنا قبل ١٩٥٢ أم بعدها؟ من منا يرضى بحكم الملوك الوراثي أو بحكم الطبقات أو بحكم العشائر والقبائل أو بحكم العسكر والجند؟ من منا يرضى بحكم القهر والتسلط والطغيان؟ من منا يرضى بحكم المذلة والهوان والاستسلام للعدو والتحالف مع الاستعمار؟ من منا يرضى بالانظمة الحاكمة التي تثير فينا جميعا الغضب والنفور والاشمئزاز؟ إن فشل الأيديولوجيات العلمانية لتحديث مجتمعاتنا وتحريرها من ليبرالية وقومية واشتراكية تجعل الشباب بالضرورة رافضا لحاكمية البشر، مطالبين بحاكمية أعلى ولا يجدونها إلا في حاكمية الله. ولو كان هناك نظام بشري واحد قادر على تحرير الأرض، وتوزيع الثروة، والدفاع عن حريات الشعوب، وتجنيد الجماهير وتوحيد شعوب المنطقة لما ألهب شعار حاكمية الله وجدان الشباب وإيمان البسطاء.

٢- ولكن ماذا تعنى الحاكمية لله؟ وماذا يعنى حكم الشريعة؟ كيف يمكن إعطاء المبدأ العام الشامل مضمونا تاريخيا في الزمان والمكان؟ هل يعنى حكم الائمة؟ هل يعنى تطبيق قانون العقوبات والبداية بالحدود والكفارات؟ وهل يمكن مطالبة الناس بواجباتهم قبل اعطائهم حقوقهم؟ ان ما نخشاه هو أن تقع الحركة الإسلامية في عدة منزلقات منها القضاء على حاكمية البشر من أجل إحلال حاكمية الله بدلا منها دون تطوير حاكمية البشر وجعلها أقرب إلى حاكمية الله، حكم إحلال الحرية والقانون والمساواة وليس حكم الاهواء والمصالح والافراد والعشائر. ان الله لا يحكم بذاته ولكنه يحكم من خلال الشريعة. والشريعة تقوم على رعاية مصالح الناس. والإمامة تنفيذية خالصة تأتى بالبيعة، وتحكم بالشورى. ومن ثم كانت الحاكمية دفاعا عن مصالح الناس فيما تعم به البلوى. وكانت السلطة اختبارا من الأمة. إن ما نخشاه أيضا على الحركة الإسلامية أن تتزلق في مطب الصولان والجولان في قانون الأحوال الشخصية وكأن الشريعة الإسلامية لا تطبق إلا في حجرات النوم وليس في المجتمع العريض، وكأن مشكلتنا فقط هو الطلاق وتعدد الزوجات والحضانة وملكية الشقة والنفقة. . . وكأن قضيتنا هو الزنى الإسلامى، ومظاهر الخلاعة،

وملاهي الهرم، وبيع الخمور. وتكون مهمة الحركة الإسلامية الدفاع عن رجم الزاني، وقطع يد السارق، وصلب قاطع الطريق، وتطبيق الحرابة دون أن تبين للناس أن الشريعة الإسلامية أساساً إعطاء حقوق الناس، ونظاماً اجتماعياً يقوم على المساواة، ونظاماً سياسياً يقوم على الحرية، وأن سارق الملايين وناهب ثروات الشعوب هو أولى بتطبيق الحد من سارق الرغيف وكوز الذرة، وأن مظاهر الفساد الأخلاقي أقل بكثير من مظاهر الفساد الاجتماعي والسياسي، وأن قطع الأفراد الطريق أقل خطورة من نهب الشركات المتعددة الجنسيات ثروات الشعوب، وأن القصد من تطبيق الشريعة الإسلامية ليس إخافة البسطاء أو الحد من حركة التغيير الاجتماعي أو الدفاع عن النظام القائم أو إيهام الناس بالإيمان نفاقاً وتسترا على الأوضاع المخالفة للشرع.

٣ - إنما الحاكمية لله، وتطبيق الشريعة الإسلامية يعينان بالنسبة لنا مواجهة التحديات المصيرية لعصرنا وهي أربعة: الأولى تحرير الأرض. فلسطين ولبنان محتلة، وبسببها قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالمنا العربي والإسلامي قواعد عسكرية أجنبية. تحرير الأرض إذن واجب أساسي على الأمة، وفرض شرعي على أي حاكم. فالله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها، والرب رب السموات والأرض، وليس رب السموات وحدها. ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وأن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق﴾. (٢٢ - ٣٩)، ﴿ومالنا لا نقاتل في سبيل الله وقد أُخرجنا من ديارنا﴾ (٢: ٢٤٦)، ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم﴾ (٢: ٢١٦)، ﴿يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال﴾ (٨: ٦٥)، وعشرات الآيات التي تجعل قتال الأعداء واجباً شرعياً، والجهاد في سبيل الله فرضاً دينياً. ولا عجب أن تخرج من بيننا «جماعة الجهاد» لمحاربة أعداء الأمة، وقد يكون أعداؤنا في الداخل أكثر ضراوة علينا من أعدائنا في الخارج، فكلاهما اعتداء علينا واحتلال، احتلال حريتنا واحتلال لأرضنا.

٤ - والثانية توزيع الثروة، فنحن أمة يضرب بها المثل في الغنى والفقر، في البطر والبؤس، في البطنة وسوء التغذية، في الترف والحرمان، يستهلك فيها أقل من ٥٪ ما يزيد على ثلثي الإنتاج القومي، فيها أقلية تسيطر على كل شيء، وأغلبية محرومة من كل شيء، فيها الإثراء السريع عن طريق الاستيراد والتصدير، والعمولات والرشاوى، وتمثيل الشركات الأجنبية، والاتجار بأقوات الشعب أمام جماهير مطحونة بالغلاء وقلة الموارد

والحيلة. وهذا وضع غير شرعى معارض لحاكمية الله التى جعلت العمل وحده مصدر القيمة بدليل الربا، وجعلت الملكية لله وحده، وأن الإنسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار ولكن ليس له حق الاستغلال والاحتكار والإضرار بالغير والا تدخل الدولة. فالإمام له حق المصادرة والتأميم لصالح الجماعة حماية لها من استغلال الأفراد. موارد الدولة ملك للأمة من زراعة (الماء والكلا) وصناعة (النار) ومعادن (الملح). والركاز ملك للأمة فى عرف الفقهاء، عرف القدماء منه الذهب والفضة والحديد والنحاس، وعرفنا نحن النفط. لا يجوز اكتناز الاموال فى أيدي القلة ﴿كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم﴾ (٥٩ : ٧) ولا يجوز أن تظهر فوارق بين الطبقات، فالمال يدور فى المجتمع، وليس كصدقة بل كحق «والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم (٧٠ : ٧٤) وفى المال حق غير الزكاة.

٥ - والثالثة حريات الناس، وحقهم فى الاجتهاد، والجهر بالرأى، وقول الحق فى وجه الحاكم الظالم، والشهادة على العصر، إذ لا تعنى الشهادة تمتمة الشفتين بل رؤية الواقع، والشهادة عليه، وربما الاستشهاد فى سبيله، ومراجعة السلطان، وتبصيره بالحق، والنصح له، والقيام بوظيفة الحسبة أى الرقابة على أجهزة الدولة وتحويل الأرصدة، وسرقة المال العام، وحرق المخازن. وهذا يعنى إعطاء «لماذا استعبدتهم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» مضمونها العصرى برفض جميع القوانين المقيدة للحريات مثل قوانين الاشتباه والعيب والطوارئ.

٦ - رابعا، تجنيد الجماهير، وتحويلها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله الذى يدافع عن الحاكمية بهذا المضمون العصرى كما تتطلبه مصالح الأمة وكما يعيشه جيلنا حتى لا نوكل أمورنا لغيرنا، ولا نلقى بتبعاتنا على الحكام، ولا نستجدى العون من الأعداء، ونستغيث بالأصدقاء، وتحويل هذا التشرذم والتفكك والتشتت فى الأمة الواحدة إلى وحدة واحدة تحمى استقلال المنطقة وتحافظ على هويتها وحيادها بين المعسكرين المتناطحين علينا. «أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار» (١٢ : ٣٩)، «ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون» (٢٣ : ٥٢٠).

هذه قضايا العصر، وهذا هو التحدى الحقيقى، فهل نحن مختلفون؟

(١)

## لما بعد

لسنا متفقين ولسنا متخلفين ولسنا بين بين، لما بعد... لأننا، يا أستاذنا، لم نفهم دلاله أكثر ما قيل على وجه التحديد، ربما لعيب فينا أن كان ما قيل ذا دلالة قابلة للفهم، وربما مفترقين في إدراك دلالات كلمات لغتنا الواحدة بحكم اختلاف ثقافتينا في استخدام الكلمات. أنت فيلسوف وأستاذ فلسفة وصاحب رسالة فيسهل عليك استخدام الكلمات العامة المجردة المثالية وأسهل منه عليك إدراك دلالاتها لأن دلالات الكلمات مستمدة عندك من الأفكار التي تعبر عنها قبل أن تصبح كلمات. وهذا شأن الفلاسفة أو كثير منهم ممن تعرفهم خيرا مني مثل باركلي ونيشيه وهيغل وبرادلي... حتى ادموند هوسرل. أما نحن، ولا حيلة لنا في هذا، فعلى مدى أكثر من نصف قرن نتعامل مع لغة القانون شديدة الواقعية، ولقد ألفناها حتى لا نكاد ندرك دلالة كلمة لا تمت بصلة قريبة إلى أسرتها. دعني اضرب لك مثلا من «القتل». القتل هو إزهاق روح إنسان. هذا يكفي دلالة على ما حدث في غير لغة القانون. أما في لغته فهو قد يكون جريمة وقد لا يكون. فتتوالى الأسئلة في جزئيات لا يهتم أحد بها إلا إذا كان من رجال القانون: من القاتل؟ من القتل؟ من الفاعل ومن الشريك؟ هل كان فعل القتل متعمدا أو خطأ؟ وإن كان متعمدا فهل كان مع سبق الإصرار أو لم يكن؟ وإن كان مع سبق الإصرار فهل كان مصحوبا بالترصد أو لم يكن؟ وإن كان خطأ غير متعمد فهل الخطأ فيه مخالفة القانون واللوائح أو كان رعونة وعدم احتياط؟ وإن كان الخطأ رعونة وعدم احتياط فهل أسهم القتل في وقوع القتل؟ وهل كان القتل اعتداء أو دفاعا؟ كل هذا يا سيدي ليعرف القاضي معرفة اليقين - وليس الترجيح - هل يطبق المادة ٢٣٠ أو المادة ٢٣٤ أو المادة ٢٣٥ أو المادة ٢٣٦ أو المادة ٢٣٨ أو المادة ٢٤٥ من قانون العقوبات. كلها خاصة بواقعة القتل الثابتة عينا بدليل الجثة. المادة الأولى تعاقب القاتل بالإعدام. ثم تتدرج العقوبات نزولا حتى تصل إلى المادة ٢٣٦ فتكون العقوبة الحبس ستة أشهر أو غرامة مالية. أما المادة ٢٤٥ فلا تعاقب القاتل مع أنه قتل باعترافه. وأمام المحكمة يدور «حوار» هاديء أو صاخب بين النيابة والدفاع، لا حول القتل كفعل ولكن حول جزئيات ظروف «وقوع» فعل القتل.

وحين يقضى إنسان أكثر من نصف قرن فى موقع القضاء أو النيابة أو المحاماة يصبح ذهنه - كما يقال - قانونيا فلا يقبل فكره مجردة ولا يرفضها إلا بعد أن يعرف علاقتها بالواقع العينى ويحققها «وهو تعبير قانونى يعنى اختيار صحة الأثر وصحة نسبته إلى المؤثر».

ولقد قضيت أكثر من نصف قرن أدرس القانون وأمارسه بدون انقطاع حتى أصبحت واقعى المنهج. رحلة المعرفة تبدأ عندى من الواقع العينى إلى الفكر لأعود به إلى الواقع وهكذا دواليك فى حركة جدلية غايتها تطوير الواقع.

### مثلا...

١- فى الفقرة الأولى التى نقلناها عنك تقول «إن أحد التحديات المصيرية لجيلنا هى شرعية السلطة ومصدر الحكم» ويتنظر الآن جيلنا معرفة ماذا تعنيه شرعية السلطة ومصدر الحكم فلا يطيل الدكتور حسن حنفى انتظارنا ويجيب بطريقته: «من منا يرضى بحكم الملوك الوراثى أو بحكم الطبقات أو بحكم العشائر أو القبائل أو بحكم العسكر والجنود؟ من منا يرضى بحكم القهر والتسلط والطغيان؟ من منا يرضى بحكم المذلة والهوان والاستسلام للعدو والتحالف مع الاستعمار؟ من منا من يرضى بالأنظمة الحاكمة التى تثير فىنا جميعا الغضب والنفور والاشمئزاز؟ لا. من منا يرضى بحكم الملوك الوراثى، وبحكم الطبقات وبحكم العسكر والطغاه، من المتسلطون، ومن القاهرون، منا، ومننا يا دكتور حنفى الراضون بالاستسلام للعدو والمتحالفون مع الاستعمار. وكل القائمين على أنظمة الحكم منا. إذن فنحن نأخذها على أنها صيغة مبالغه خطائية. لا بأس. ونتنظر مرة أخرى الجواب الإيجابى. ماذا تعنى شرعية السلطة ومصدر الحكم فى الواقع. لا جواب مباشر. هناك جواب غير مباشر. يقول الدكتور حسن حنفى:

«إن فشل الأيدولوجيات العلمانية لتحديث مجتمعاتنا وتحريرها من ليبرالية وقومية واشتراكية تجعل الشباب بالضرورة رافضا لحاكمية البشر مطالبين بحاكمية أعلى لا يجدونها إلا فى حاكمية الله. ولو كان هناك نظام بشرى واحد قادر على تحرير الأرض، وتوزيع الثروة والدفاع عن حريات الشعوب، وتجنيد الجماهير، وتوحيد شعوب المنطقة لما ألهب شعار حاكمية الله وجدان الشباب وإيمان البسطاء».



لماذا الشباب، دون الرجال والشيخوخة. ولماذا وجدان الشباب وإيمان البسطاء؟ وما هو الوجدان وكيف ومتى وأين التهاب؟. هذه أسئلة لحوجة ولكنها هامشية ندعها معلقة حتى لا نعوق الحوار في الموضوع. والموضوع هو أن الدكتور حسن حنفي يرفض حاكمية البشر ويستبدل بها حاكمية الله.

فليكن. ولكن ماذا يعنى تعبير «الحاكمية لله».

سيكون هذا موضوع حوارنا مع الدكتور حسن حنفي. وموضوع «الحاكمية لله». هو إبداع فكرى أصيل متميز انفرد به الدكتور حسن حنفي، يحتل عندى المرتبة الأولى بين إبداعاته الكثير. ربما لأنه اقتحم به بجزأة الفارس مقولة «الحاكمية لله» فبدد أو حاول أن يبدد طبقات كثيفة من الضباب الفكرى الذى أحاط بتلك المقولة، ولم يزل، ودفع عشرات من الشباب أرواحهم فى معاركها. ومازالت علما مرفوعا على معارك ضارية فى كثير من الدول العربية. ولما كان الدكتور حسن حنفي قد عرض لنشأة هذه المقولة عند من قال إنه صاحبها الأول أبو الأعلى المودودى، ثم تبناها الدكتور حسن حنفي فأعطاهم مضمونا متميزا وأبقاها عنوانا فإننى انتهز فرصة الحوار مع الدكتور حسن حنفي لأردد حرفيا ما أورده الدكتور ترجمة عن أبى الأعلى المودودى، لأننى أريد فى النهاية أن أسأل الدكتور حنفي، وربما أجيب عن السؤال: لماذا يستعملها عنوانا لبعض إبداعاته الفكرى؟ ولماذا احتفى بها فى كتاباته؟، وما هى «الوظيفة» التى تؤديها هذه الكلمة فى سياق مذهبه الفكرى؟

## الحاكمية لله

عرض الدكتور حسن حنفي فى الجزء الخامس من موسوعته الدين والثورة «صفحة ١٢٤ وما بعدها»: قال مشيرا إلى مصادره من كتابات المودودى ما نقتطف منه:

### الحاكمية لله:

- تعطى الحاكمية لله تصورا مركزيا للعالم. فالله قمة الكون خلقه ويحكمه ويسيطر عليه. الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف فى شئونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشرى كافة شئ من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال فى حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله تباركت أسماؤه ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من

جهتين . أما أن يكون ذلك الخليفة من الله . أو رجلا يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه (صفحة ١٢٥).

فالحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده . فإذا نظرت إلى هذه النظرية الأساسية وبحثت عن موقف الذين يقومون بتنفيذ القانون الإسلامي في الأرض تبين لك أنه لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي فهذا موقف أولى الأمر في الإسلام بعينه (صفحة ١٢٦).

«إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة . فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى وأن السلطة العليا المطلقة له وحده ، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه . والنظام السياسي لا بد وأن يكون تابعا للحاكم الأعلى . ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء ، وإدارة النظام السياسي طبقا لأحكامه (صفحة ١٢٧).

«وقد بين القرآن طاعة الإنسان لله وللرسول ولأولى الأمر . كما نص على الحاكمية في «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» . ويصفهم الله مرة أخرى بالظالمين ، ومرة ثالثة بالفاسقين . وليس صحيحا أنها آيات خاصة نزلت في أهل الكتاب في مناسبات خاصة بل هي أحكام عامة نتجاوز أسباب النزول وتنطبق على كل أمة بالنسبة لكتابها في كل زمان ومكان (صفحة ١٢٧).

نكتفي بهذا عرضا من أقوال أبي الأعلى المودودي ، كما نقلها الدكتور حسن حنفي من مصادرها لأن الباقي يطول ، ولأن الدكتور حسن حنفي قد بدأ نقده للمودودي بعد آخر كلمة نقلناها فقال في جملة قاطعة الدلالة نصها «وتتضمن الحاكمية رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها» واستطرد في صفحات متتالية ينقد أبا الأعلى المودودي ويحمله مسؤولية ، ولو أدبية ، عما لا يرضى الدكتور من وقائع تاريخية قديمة وأحداث تاريخية قريبة ومعاصرة . وهو نقد قائم جله إن لم يكن كله على أن «الحاكمية لله» التي نسبها إلى أبوالأعلى المودودي ترفض «حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها» التي نسبها إلى «الحاكمية لله» ، وكلاهما لا تصح نسبته لاختطاء هينه .

أما عن «الحاكمية لله» فهو تعبير لم يستعمله أبوالأعلى المودودي في كتاباته أصلا . كان يستعمل كلمة "Sovereignty" التي تعني «السيادة المطلقة» . وقد كان أبو الأعلى المودودي يجتهد ويكتب باللغة الانجليزية أو الأوروبية والهند تحت «السيادة» البريطانية

بينما كان التاريخ السياسى والفكرى فى إنجلترا والقارة الأوروبية مايزال يحمل آثار الصراع الطويل حول لمن السيادة: الملك، أم البرلمان، أم الشعب أم الأمة أم الدولة أم - حديثا المجتمع الدولى - ولايزال الصراع الفقهى مستمرا خاصة فى نطاق القانون الدولى. لماذا؟ لأن «السيادة» لا تعنى فقط الحصانة من المسئولية وهو وضع سلبى، ولكن تعنى أيضا إطلاق الإرادة بدون قيد وهو وضع إيجابى. أو كما يقول الفقهاء الألمان «الاختصاص بالاختصاص» أى أن صاحب السيادة يحدد وحده حدود تلك السيادة ومضمونها فيزيد فيها أو يتقصر منها بإرادته المنفردة. وهنا يوشى «إطلاقها أساسها الدينى حين اختص بها البابوات الذين باشروا السلطة نيابة عن الله، سبحانه وتعالى. وأدى الصراع المبرير بين البابوات والملوك، خاصة ملوك فرنسا، على السيادة: مضمونها وحدودها، إلى أن تجرد منها البابوات وانتقلت إلى الملوك كما كانت سيادة مطلقة وساند هذا الانتقال أو دافع عنه جمهوره الفقهاء وعلى رأسهم جان بودان الذى قال: «صاحب السيادة الذى يشرع القانون لا يتقيد بها» (١٥٧٦). . . . نلاحظ هنا أن بوادان وأمثاله كانوا يدافعون لا عن حق الملك فى السيادة، ولكن - أيضا - عن إطلاق إرادته من كل قيد ولو قيد القانون. ثم انتقلت السيادة فى القرن السابع عشر إلى البرلمان فى إنجلترا تحت تأثير النهوض القوى للبرجوازية ضد استبداد الملوك تحت تأثير جون لوك، وفى فرنسا تحت تأثير جان جاك روسو الذى حاول نقل السيادة إلى الشعب بدلا من الملك. وبتأثيره، ولكن ليس إلى المدى الذى أراده، نص دستور الثورة الفرنسية الصادر عام ١٧٩١ على أن «السيادة واحدة وهى للأمة. . . ليس لأى مجموعة من الناس أو أى فرد أن يدعى السيادة لنفسه». فنلاحظ أن الشعب كأفراد وجماعات قد جرد من السيادة، واسندت إلى الأمة لأن الأولين كانوا أشخاصا طبيعيين ذوى إرادة، أما الأمة فكانت «حيث» شخصا اعتباريا أى غير حقيقى لا يستطيع أن يمارس السيادة إلا من خلال أشخاص طبيعيين يعبرون عن إرادته مع أنه هو ذاته شخص اعتبارى لا إرادة له.

وهكذا انتهى الصراع بين البشر حول لمن السيادة إلى نفيها عن أحد من البشر.

وهكذا كان يفهمها أبو الأعلى المودودى ويحجبها عن أية سلطة فى الدنيا. متأثرا فى ذلك، كما نعتقد، بأن إنجلترا كانت تحكم الهند باسم «سيادة» التاج البريطانى الذى لم تكن له السيادة فى إنجلترا ذاتها. وكانت تصدر التشريعات فى الهند باسم سيادته ومنها ما

يسمى الشريعة الإسلامية وما يغضب أى مسلم (قامت ثورة سنة ١٨٥٧ فى شمال الهند حين وصل استهتار الانجليز بشعور المسلمين الزامهم باستعمال شحوم الخنازير).

يبين كل هذا من مواصفات الدولة الإسلامية كما بشر بها أبو الأعلى المودودى فهى :

١- دولة عقائدية . دينها الإسلام .

٢- قائمة على دستور .

٣- مصادره: (أ) القرآن . (ب) السنة . (ج) إجماع الخلفاء الراشدين (د) مبادئ أئمة

المذاهب الفقهية .

ثم يستطرد فى كتابه «المبادئ الأولية للدولة الإسلامية» فيتحدث باستفاضة عن «المشكلات الأساسية فى الأفكار السياسية الدستورية» . ويقول «سأقصر حديثى على النقاط التسع الأساسية فى الدستور الإسلامى» . ويعدددها:

١ - لمن السيادة .

٢ - ما وظائف الدولة الإسلامية ومدى سلطتها على رعاياها .

٣ - ما وظائف سلطات الدولة المختلفة: السلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، والسلطة التشريعية وما هى حقوق وواجبات كل منها وعلاقاتها معا .

٤ - ما الهدف الحقيقى للدولة، ما غايتها، وأساس عموم سلطتها .

٥ - كيف تتشكل حكومة هذه الدولة .

٦ - ما مؤهلات الأشخاص الذين يجوز انتخابهم لإدارة هذه الدولة .

٧ - ما شروط اكتساب جنسية الدولة وحالات سقوطها .

٨ - ما الحقوق الأساسية للمواطنين .

٩ - ما التزامات الدولة الأساسية قبل المواطنين .

هذه، بحكم الضرورة، مجرد عناوين لشروح أوردتها المودودى تحت كل عنوان فى

كتابه القيم . ونحن نعرف الآن الجواب على السؤال الأول: لمن السيادة، أنه على وجه

التحديد «ليس لأى فرد أو مجموعة من الناس أن يدعى السيادة لنفسه أو يمارسها؟» .

«السيادة لله وحده» . فهل يعترض الدكتور حسن حنفى؟

ثم نعرف أن لا بد للدولة الإسلامية من دستور: وأن في الدولة سلطات منفصلة: التنفيذية والتشريعية والقضائية وأن وظيفة الدولة إقامة العدل بين البشر، وأن لا بد للدولة الإسلامية من رئيس منتخب، وأن تضم إليه هيئة استشارية منتخبة، وأن جنسية الدولة الإسلامية مفتوحة للمسلمين والنصارى واليهود والصابئة والمجوس بدون تفرقة (الذميون) وأن حقوق المواطنين في الدولة الإسلامية هي حماية الحياة والملكية والشرف، والحرية الشخصية وحرية الرأي، وتوفير الحد الأدنى من متطلبات الحياة لكل المواطنين بصرف النظر عن معتقداتهم ومذاهبهم.

فهل ثمة اعتراض من الدكتور حسن حنفي؟

أبداً...

إن جوهر ما يدعو إليه الدكتور حسن حنفي في جل كتاباته «دولة» بالمعنى الحديث «للدولة» ذات دستور ورئاسة ومجلس شورى من البشر، وسلطة تشريعية من البشر، وسلطة قضائية من البشر، وسلطة تنفيذية من البشر، وهي سلطات منفصلة صماناً للعدالة، وقوة عسكرية تدافع عن الأرض، وتوزع الثروات حتى لا يجوع أحد رعائنا، رتقيم العدل الاجتماعي، وتبيح وتحمي حرية البشر فيها وخاصة حرية الجهر بالرأي، تم تكوين حزب الله الذي يدافع عن الدولة بهذا المفهوم العصري... وهي ذات دولة أبي الأعلى المودودي مع استثناء تفصيلات اجتهادية غير ذات خطر... فلا تستحق القيل أنها ليست حاكمية البشر لأن المسلمين من البشر بدون خلاف.

ولكن الدكتور حسن حنفي تجاوز حدود دولة المودودي حين قال إن الحاكمية عنده ليست البدء بالحدود والكفارات ولا مطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم، ولا الصولان والجولان في قانون الأحوال الشخصية وما يدور في حجرات النوم ولا الطلاق ولا تعدد الزوجات، ولا الحضانة وملكية الشقة والنفقة ولا الرى الإسلامى ومطهر الخلاعة وملاهى الهرم وبيع الخمور ولا رجم الزانى وقطع يد السارق وصلب قاطع الطريق وتطبيق الحراية. قال هذا وهو يعنى حاكمية الله أو حكم الشريعة

وأحكام الله الآمرة، الناهية، المبيحة، المحللة، المحرمة، واردة نصوصاً في كتاب. «كتاب المسلمين الذين يخاطبهم الدكتور حسن حنفي بما يكتب». هذا الكتاب هو «القرآن» الذى أبلغنا من عند الله، نحن البشر، الحدود والكفارات وواجباتنا وحقوقنا في

شرائع الأحوال الشخصية بما فيها «مايدور في حجرات النوم» والطلاق وتعدد الزوجات والحضانة والنفقة والزنى الإسلامى ومظاهر الخلاعة وملاهى الهرم وبيع الخمور ورجم الزانى وقطع يد السارق وصلب قاطع الطريق وتطبيق الحراية... الخ. وقال لنا فى كتابه ﴿ذلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾ (٢: ٢٢٩) ونحن نخشى على الدكتور حسن حنفى أن يفهم من كلامه أن التفريق بين الحلال والحرام شرعا يمكن أن يؤجل أو يوقف أو يهمل فى دولته إلى أن يتم تكوين حزب الله الذى يدعو إلى تكوينه ويحرر الأرض ويوزع الثروات... الخ.

لا شك فى أن اسم «حزب الله» ذو إغراء بالغ لمن يريد أن ينشئ حزبا فى شعب مسلم أو أغلبه من المسلمين. فقد وصف القرآن الكريم حزب الله بأنهم الغالبون، وأنهم هم المفلحون، كما وصف حزب الشيطان بأنهم الخاسرون. غير أن القرآن لم يصفهم بالفلاح أو بالخسران من فيض رحمته بل جزاء على ما فعلوا فى الدنيا. يقول تعالى فى سورة المائدة: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ (٥: ٥٦/٥٥). ويقول عن الآخرين فى سورة المجادلة ﴿استحوز عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا أن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾ (٥٨: ١٩).

لا يتكون إذن حزب يستحق أن يسمى ابتداء «حزب الله»، حول فكرة دارت فى ذهن أحد الأئمة أو تحت اسم اختاره أحد الدعاة لأنه أكثر جاذبية لدى المسلمين. لا يتكون من «فوق». إنما يكون حزب الله أو حزب الشيطان تبعا لمواقفه وسلوكه وتحالفاته فى الواقع. لذا نخشى أن «حزب الله» الذى اختار الدكتور حسن حنفى اسمه قبل أن يتكون لن يتكون قط ولو «للدفاع عن الحاكمية بذلك المضمون العصرى».

ذلك لأنه بعد أن تهبط الفكرة من فوق وتلتقى بالبشر المسلمين، المرشحين لحزب الدفاع عن الحاكمية بمضمونها العصرى، يجدون أن مضمون الحاكمية التى انضموا إلى الحزب ليدافعوا عنها قد خلى من اهتماماتهم وممارساتهم الواقعية كبشر مسلمين: الحدود والزنى وما يدور فى حجرات النوم والطلاق... الخ، تلك المسائل «الشرعية» التى يتعاملون معها وقد يعانون منها فيلتمسون لها حلا فى حياتهم الواقعية.

وأخيرا لماذا يستعمل الدكتور حسن حنفى لفظ «الحاكمية» ويضيفها إلى الله جل جلاله . إن كان أخذها عن المودودي فقد رأينا أن المودودي لم يستعملها في كل كتاباته بل يستعمل لفظ «السيادة» . وإن كان أخذها عن رجل هو معجب به أشد الاعجاب أعنى المرحوم سيد قطب فنرجح أنها ترجمة غير دقيقة للفظ «السيادة» . ذلك لأن «الحاكمية» اشتقاق غريب لغويا من الفعل حكم، يحكم فهو حاكم وحكم . وهى ذاتها لم ترد فى القرآن . ففى كل آيات القرآن التى ورد بها لفظ حكم أو مشتقاته ورد بمعنى الفصل فى أمر مختلف فيه أوضحها دلالة ما جاء فى الآية ٥٧ من سورة الأنعام حيث يقول الله تعالى : ﴿إِنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ . أى خير من يقضى بالحق فيما هو مختلف فيه . صدر الآية شاهد بالحق على ما نقول إذ أشار إلى خلاف بين الرسول وبين الكافرين آحالت الآية الفصل فيه (الحكم فيه) إلى الله . تقول : ﴿قُلْ إِنِّى عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّى وَكَذَّبْتُمْ بِهِ . مَا عِنْدِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ أَنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ﴾ . ويفرق القرآن بين حكم الله بذاته والحكم بما أنزل الله . حكم الله بذاته يكون فى الآخرة ومثاله : ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (٢: ١١٣) و (٤: ١٤١) . أما فى الحياة الدنيا فالحكم بما أنزل الله من كتب وأرسل من رسل . أوضح آياته دلالة - وهى كثيرة - قوله تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (٤: ١٠٥) وقوله ﴿يَدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ (٢٣ : ٣) .

وقد ذكر الدكتور حسن حنفى فى هامش صفحة ٢٧٠ من الجزء الخامس أن المرحوم سيد قطب يستند فى قوله بالحاكمية إلى آيات الحاكمية «المشهورة» وأورد نصوصها : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» (المائدة : ٤٤) . و«ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به . . فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم من خلاف ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما» (٦١ : ٦٥) . و﴿وإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء : ٩٥) .

وأوضح أن هذه الآيات الكريمة تحيل الحكم فى الخلاف أو المنازعات فى الحياة الدنيا إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ليحكم فيها بصفته رسولا بما أنزل الله أى القرآن .



تلك إذن منازعات وخلافات بين البشر (قضايا) تصدر فيها أحكام فاصلة ولا تدل آية منها على أن المقصود بالحكم ممارسة أية سلطة تدخل في نطاق الحكم بمفهومه السياسى، أى إدارة شئون الدولة. وبالتالي أبعد من مظنه أنها تعنى على أى وجه «الحاكمية» بدلالاتها السياسية، إن كانت لها دلالة سياسية.

فلماذا اختار الدكتور حسن حنفى أن يرفع على مذهبه السياسى راية «الحاكمية لله» ومذهبه السياسى فى غنى كامل عن هذه الراية مضطربة الدلالة لفعل اضطراب الاهواء التى تنوشها. لست أدري حقا، وإن كنت قد توقفت كثيرا عند «فكرة» أوردها الدكتور حسن حنفى فى موضعين مما قرأت من موسوعته، أى يمكن القول أنها فكرة ثابتة أوردها أولا فى صفحة ٨٧ من الجزء الخامس من الموسوعة كعنوان وخاتمة لبحث طويل عريض عميق بالغ الثراء الفكرى عن تاريخ العالم الإسلامى. العنوان: «فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى»، والخاتمة: «أتى الإسلام فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى فى قلوب المسلمين ليستأنف دورة جديدة بدأت فى الإصلاح الدينى فى القرن الماضى على يد الافغانى، دورة بعث جديد، يتحول فيها الإسلام من مشاعر تربط الأمة إلى طاقة مولدة لحركة الجماهير الإسلامية فتتغير نظمها القائمة. ثم عاد إليها فى صفحتى ١٦ و ١٧ من الجزء الثامن فقال: وان نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر لحدث يعاصر جيلنا ويدفعنا إلى التفكير فى التاريخ، فى الماضى والحاضر والمستقبل... وقد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقا لحديث المجددين: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

لو كان هذا الحديث صحيحا لقلنا إن الدكتور حسن حنفى يحمل فكرة ثابتة؛ إنه المؤهل ليجدد لأمة المسلمين دينها بمناسبة بداية القرن الخامس عشر، ولاستحق الدكتور حسن حنفى أن يكون من المرشحين لهذا الدور التاريخى، لأنه مجدد فعلا وقد بذل ويبدل جهدا غير مسبوق فى تأهيل نفسه لهذا الدور بالذات.

ولكن المسلم البسيط، من أمثالنا، يجزع ويستنكر، نسبة هذا النص المسمى حديثا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لسبب بسيط هو أنه يخالف ويناقض ثمان وأربعين آية من آيات القرن تنفى كلها، بصيغ شتى، علم الرسول بالغيب. والغيب هو المحجوب عن الإدراك، فما بالنا بالرسول الصادق الأمين ينبىء فى أوائل القرن الهجرى الأول بأن

الله سيبحث دوريا في سنوات مقبلة يفصل بين كل منها قرن من الزمان على وجه التحديد من يجدد للأمة الإسلامية دينها. كيف ينسب إلى الرسول أنه أنبأ بالغييب، وهو الذي أبلغنا قول الله تعالى في كتابه: ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب﴾ (٣: ١٧٩) وقوله «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» (٦: ٥٩) وقوله ﴿لله غيب السموات والأرض﴾ (٧٧: ١٦) وقوله ﴿قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله﴾ (٢٧: ٦٥) وقوله: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبة أحدا﴾ (٢٧: ٢٦). وأوحى إلى رسوله أن يبلغ الناس ﴿قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب﴾ (٥٠: ٦) و﴿لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخيرش﴾ (١٨٨: ٧) و﴿قل إنما الغيب لله فانتظروا إنى معكم من المنتظرين﴾ (٢٠: ١٠)... الخ.

### فى الموضوع

حين يحتكم الناس إلى القضاء ينقسم ذلك الحوار الذى أشرنا إليه فى البداية إلى قسمين: القسم الأول يسمى «الدفع» وهذه لابد أن تطرح أولا قبل الدخول فى الحوار حول الموضوع الذى يسمى حيث «الدفاع». والدفع تتعلق بشكل الدعوى: هل عريضة الدعوى مستوفية البيانات التى نص عليها القانون: أسماء الخصوم وعناوينهم، هل تقدمت فى المواعيد المحددة للالتجاء إلى القضاء، هل الوقائع الواردة بها واضحة، هل الطلبات محددة...؟ إذا لم تستوف عريضة الدعوى تلك البيانات تقضى المحكمة بعدم قبول الدعوى «شكلا» بدون فصل فيما هو مختلف فيه. فإذا صح شكل الدعوى، تنتقل المحكمة إلى الموضوع، الذى هو أصل الخلاف، تأثرا بهذا «النظام» طرحنا كل ما طرحنا من قبل باعتبارها دفوعا... ننتقل الآن إلى الموضوع وهو أكثر أهمية من الشكل وإن كان الفصل فيه متوقفا على صحة الشكل.

والموضوع الذى نحاوّر الدكتور حسن حنفى فيه هو ما أسماه التحدى الحقيقى وقصره على:

- ١ - تحير الأرض.
- ٢ - الحاكمية لله وهذه حاورناه فى الجانب الشكلى منها وهو شكلى حقا.
- ٣ - توزيع الثروة.
- ٤ - حريات الناس.
- ٥ - تجنيد الجماهير.

ولقد عبر الدكتور حسن حنفي بصدق واقعي وبلاغة مؤثرة عن الأسباب التي تفرض علينا أن تكون تلك «من» اهدافنا في هذا العصر. وأنه ليسعدني أن أجد نفسى متفقاً مع الدكتور حسن حنفي جملة في أن هذا هو التحدى الحقيقى الذى يجب علينا، وعلى كل منا، أن يقبله ويجاهد من أجل تحقيقه مع حفظ الحق - كما يقول القانونيون - فى إضافة تحديات أخرى. وليس هذا الاتفاق غريباً بالرغم من أن لم تتيح لى فرصة حوار سابقة مع صاحب الموسوعة، ذلك لأنه بمجرد أن يقف المتحاورون على أرض مشتركة، ويدور الحوار حول مشكلات الأرض.. وحلولها، تكون فرصة الاتفاق أقوى من فرصة الخلاف. الواقع المحسوس الملموس يبدد أسباب الخلاف. ذلك لأن الحقيقة الموضوعية واحدة. ومن قبل قال ابن الهيثم: كل مذهبين مختلفين اما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد وهو الحقيقة. فإذا تحقق فى البحث وانعم فى النظر، ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف.

أعتقد أن هذا الاتفاق يخولنى الحق فى أن أستأذن الأستاذ الدكتور حسن حنفي فى الإسهام معه ببعض الملحوظات والإضافات سعيًا وراء مزيد من الكمال.

### أولاً: تحرير الأرض

اتفقنا على هدف تحرير الأرض. وأضفت ياستاذنا توضيحاً: «فلسطين ولبنان محتلة» وبسببها قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالما العربى والإسلامى قواعد عسكرية أجنبية. تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، وفرض شرعى على أى حاكم، فالله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها. والرب رب السموات والأرض وليس رب السموات وحدها». ألا ترى معى، وأنا معك، ولو رفقا بالجماهير التى ندعوها، ألا توسع ميدان معركتها لتحرير الأرض حتى لا تياس من الانتصار للفارق «الهائل» بين إمكاناتها وهدفها. لماذا لا نلحق «بالفكرة» بعديها فى الزمان والمكان فنقول مثلاً «الأرض العربية» أو نعدد أقطارها، أو حتى «قطراً واحداً»... المهم التحديد. نحن أدرى بطبيعة البشر من خالقهم القاتل: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (٢: ٢٨٦) ونتجاهل ما لا نجهله من قانون السبية الحديدى، القائم على حتمية التكافؤ بين السبب والنتيجة لتحقيق: فلسطين محتلة ولبنان محتلة وبسببها قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالما العربى.. قواعد عسكرية أجنبية. معقول. هذه أرضنا العربية. ما جدوى إضافة

العالم الإسلامى إلا أن تدخل الهدف فى ظلام الاستحالة. لأننا حين نقول تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، لابد أن نعرف أية أمة لأننا ندعو جماهيرها. ولو كنا نقصد الأمة العربية فهى محددة مكانا، وبالتالي يكون حشد جماهيرها العربية ممكنا، وتكون حزب منهم ليس مستحيلا. وقد سبق للأمة العربية أن قامت بهذا الدور. أما إذا أضفنا العالم الإسلامى، فسنقول - بالضرورة - الأمة الإسلامية. وهى أوسع أرضا بكثير من الأمة العربية، ودولها أكثر عددا بكثير من الدول العربية، وهى جميعا، جميعا يادكتور حنفى، لا تقبل التدخل فى شئونها الداخلية. إليك تجربة شديدة المرارة كالعلقم مع أنها واقعة. لقد هب المسلمون فى أفغانستان يجاهدون لتحرير أرضهم من السيطرة الشيوعية. فانتصر لهم آلاف الشباب العربى وذهبوا إلى أفغانستان وشاركوا فى القتال، وشهد لهم بالبطولة إلى أن انتصر المسلمون وتحررت أرض أفغانستان. ماذا حدث بعد النصر. لم يجد الشباب العربى سببا واحدا لمغادرة أفغانستان أو التعجيل بالمغادرة بعد النصر الذى استشهد فى سبيله ألوف منهم فانتصروا. لم يطل انتصارهم إذ لفتهم «الإخوة فى الله» من الأفغان إلى أن عليهم أن يغادروا أفغانستان وأسموهم «العرب الأفغان». فغادروا أرضا أفغانية إلى أرض عربية أرضهم، مع أنهم جميعا مسلمون. لماذا؟ فى نطاق الأمة الإسلامية المتميزة بوحدة الدين يتوزع المسلمون أمما قومية يتميز كل منها بوحدة الأرض. ونحن الآن نتحدث عن تحرير الأرض فلا تعرضنا لمن يسأل أية أرض؟ دعنا نسبق السؤال عن المكان فى الأرض والزمان فى الحركة بأجوبة محددة نهتدى فيها بتجربة فلسطين. ففى عام ١٩٤٨ وجد «الإخوان المسلمون» تحت قيادة الإمام حسن البنا يجاهدون ضد الغزو الصهيونى فى فلسطين ومعهم رفاق سلاح من كل الأرض العربية و«لا أحد يذكر من غير العرب. ففطن الإمام الشهيد حسن البنا إلى العلاقة بين المجاهدين العرب تحت راية الإسلام وأرض فلسطين العربية. إنها أرضهم العربية ولو كانوا مقيمين فى أقطار عربية أخرى. فطن إلى أن لابد من عبور «الجزء» للوصول إلى «الكل»، وأن الدفاع عن فلسطين هو المقدمة اللازمة موضوعيا للدفاع عن الوطن العربى. وأن الدفاع عن الوطن العربى مقدمة لازمة موضوعيا للدفاع عن أجزاء الوطن الإسلامى، فأضاف رضى الله عنه إلى قانون جماعة «الاخوان المسلمون» النص الآتى محددا أهداف الجماعة فى الزمان والمكان: تحرير وادى النيل والبلاد العربية جميعا والوطن الإسلامى بكل أجزائه من كل سلطان أجنبى، ومساعدة الاقليات الإسلامية فى كل مكان، وتأييد الوحدة العربية تأييدا كاملا، والسير إلى الوحدة

الإسلامية . من الوحدة العربية إلى الوحدة الإسلامية . الوحدة العربية أولا . والانطلاق منها كقاعدة إلى الوحدة الإسلامية كما فعلت الأمة العربية من قبل فى نشر الإسلام . ألا ترى أن هذا التحديد، فى الزمان والمكان، أكثر اتساقا، وأصح تطبيقا، لآيات القرآن التى أذنت بالقتال وأوردتها فيما قلت: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق﴾ (٢٢ - ٣٩) و﴿مالنا لا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا﴾ . (٢ : ٢٤٦) . . ونضيف قوله سبحانه: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم﴾ (٨ : ٦٠) وقوله: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم﴾ (٨ : ٦٠) وقوله: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذى يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين . واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم﴾ (٢ : ١٩٠ - ١٩١) . وإنى لأرى، ولعلك ترى، على ضوء هذه الآيات البينات أن القتال دفاعا عن الأرض ماذون به لأصحاب الأرض إذ الأرض هى ديارهم . وبالتالي فإن تحديد الأرض التى يقاتل أصحابها دفاعا عنها ويخرجون منها من أخرجهم منها، أقرب إلى دلالة الآيات، من الاحتجاج غير المباشر بأن الله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها .

### ثانيا: الحاكمية لله

وهذا حاورناه فى الجانب الشكلى منها، وهو شكلى حقا أعنى غير متصل بأى موضوع .

### ثالثا: توزيع الثروة

هذا موضوع جوهرى بالنسبة إلى أية دعوة موجهة إلى جوهر ما يهم الناس فى حياتهم الواقعية .

ولقد أحسن الدكتور حسن حنفى فى وصف الواقع «فنحن أمة يضرب بها المثل فى الغنى والفقر، فى البطر والبؤس، فى البطنة وسوء التغذية، فى الترف والحرمان . . . الخ» وهو يعنى أن الثروة موزعة توزيعا غير عادل فىكون العنوان المناسب للدعوة «إعادة توزيع الثروة» . كان الدكتور حسن حنفى قد قدم عام ١٩٧٩ ما نشر فى مجلة قضايا عربية، السنة

السادسة، العدد الأول - يناير - أبريل، واعداد نشره في الجزء السابع من موسوعته وما يستحق أن يقرأ ويحفظ. إنها دراسة فائقة الجدية، عبقرية التحليل، مبهرة، لم يسبقه إليها أحد ممن نعرف دراساتهم تحت عنوان «الاقتصاد الإسلامي» أو معناه. وقد علمنا مما تعلمنا أثناء دراسة عليا متخصصة في الاقتصاد أن عناصر العلمية الاقتصادية في أي مجتمع تتكون من:

١ - الطبيعة (الأرض) إذ فيها «مصادر» الإنتاج.

٢ - العمل (جهد الإنسان اليدوي أو الذهني أو الآلي).

٣ - التبادل أو التوزيع، وأداته الرئيسية النقود أو ما يقوم مقامها مثل المقايضة وتسمى جملة وتفصيلاً إذ لا تتوقف وجوداً على جهد أي إنسان، أما بالنسبة إلى العمل فهو سبب الإنتاج فلا يملك أي إنسان إلا ناتج عمله. ثم توقفت دراستنا وجهودنا بعد الدراسة دون حل مشكلة التبادل أو الوسيط (المال). بعد أن أصبح «المال» أو الرغبة في الحصول عليه والاستكثار منه هو الاداة المحركة للنشاط الاقتصادي بعنصره الإنتاج الذي قد يتجه إلى إنتاج السموم القاتلة، والطبيعة لأن المال المتوقع اكتسابه أصبح هو الذي يقود العمل إلى ذلك الموضوع من الطبيعة الأكثر ربحاً في النهاية. وقد قرأنا من قبل ما نشره الدكتور حسن حنفي عن المال فإذا به يلتقط خيط المشكلة من آخره: «المال» الذي يحتاج إليه الإنسان للحصول على حاجته من السلع أو الخدمات، والذي - شاء أم أبى - يحدد له ما يستطيع أن يحصل عليه حتى لو كان ما يحصل عليه أقل مما هو في حاجة إليه فيصبح «فقيراً».

بدأ الدكتور حسن في دراسته العبقريّة «بالمال» في الإسلام في جزئين. خصص الجزء الأول «لتحليل الصورة» وفيه حصر مواضع ورود لفظ «المال» في القرآن فإذا هي (٨٦ مرة)، ونبهنا إلى أنه ذكر في القرآن أكثر مما ذكر لفظ النبي (٨٠ مرة) وذكر لفظ الوحي (٧٨ مرة). وقد أراد أن يلفت القارئ إلى أن أحكام المال في القرآن لا تقل أهمية عن لفظي النبي والوحي. ثم راح بدقة مذهلة يحلل كل لفظه «مال» جاءت في القرآن، لم يترك واحدة، بعد هذا انتقل إلى الجزء الثاني ليحلل المضمون. فإذا به ينتهي، طبقاً لآيات قطعية الدلالة، إلى أن للمال وظائف اجتماعية ثم يختم بحثه العميق بثلاث نتائج تحيط بالنظام الاقتصادي، القانوني، الاجتماعي، في الإسلام فيقول:

١ - الطريق اللارأسمالي للتنمية في البلاد النامية هو الطريق الذي ينبع من تراثها القديم، ومن وجدانها القومي، ومن قيمها وعاداتها وتقاليدها، وهو في الغالب التراث

الدينى، ومن ثم وجب إعادة تفسيره على نحو يساعد قضية التنمية ويخدم مصالح الاغلبية.

٢ - المال مال الله وليس ملكا لأحد، ولكن للإنسان حق التصرف وحق الانتفاع وحق الاستثمار، فإذا ما استغل الإنسان الآخر أو اكتتر فإن من حق السلطة الشرعية استرداد الوديعة. لذلك من حق السلطة الشرعية التأميم والمصادرة للصالح العام. فملكية المال أقرب إلى الجماعية منها إلى الفردية.

٣ - المال حركة اجتماعية بين أفراد الجماعة لا يجوز اكتنازه أو احتكاره أو الاحتفاظ به بل هو مال سائل للاستثمار لمصلحة الجماعة. ومن حق السلطة الشرعية التدخل لمنع تكديس المال أو اختزانه دون استثمار.

شكرا يا دكتور حسن حنفى. إن روح أماننا أبى ذر الغفارى لتباركك.

### رابعاً: حريات الناس

«حريات الناس، وحقهم فى الاجتهاد والجهر بالرأى». لست أريد أن اختلف مع الدكتور حسن حنفى. أريد فقط أن أضع تحت نظره، ليعيد النظر، فيما أصبح «موضة» من إطلاق «الحرية» من أية قيود. إن حرية الرأى أو التعبير هو نقل الفكرة إلى غيرنا بأية وسيلة نقل، من أول الإشارة إلى العبارة المنطوقة، أو المكتوبة، أو الإذاعة... الخ هنا مسألة جوهرية فى إدارك حقيقة التعبير، إنه ليس إفرازا إنسانيا، مثل الدموع أو العرق أو البول، وإنما هو أداة نقل فكرة من إنسان إلى إنسان. وبالتالي لا يدخل فى دلالة التعبير الأصوات التى يناجى بها الإنسان نفسه، ولا الكتابات المحجوبة عن الغير، ولا الهذيان، وهذا النقل يحول التعبير من نشاط فردى إلى علاقة ثنائية، أو جمعية حسب الطرف الملتقى للفكرة عن طريق التعبير عنها، وهو ما ينطوى دائما على دعوة الغير إلى الاشتراك مع صاحب الفكرة فى فكرته بالتلقى، أو التصحيح، أو إعادة الصياغة، وفى النهاية القبول الذى هو غاية كل تعبير. من هنا يتضح - كما نرجو - أن حرية التعبير ليست حرية فردية، بل حرية اجتماعية، أو فلنقل حرية كل فرد فى أن يدعو الناس فى مجتمعه إلى مشاركته أفكاره، من أين إذن جاء ذلك التقدير الذى يقارب التقديس لحرية التعبير؟ جاء من حقيقتها الاجتماعية وليس من حقيقتها الفردية. ذلك لأن الأمر من كل مجتمع أنه مجموعة

قليلة، أو كثيرة من الأفراد يعيشون معا في واقع اجتماعي مشترك تقوم عليه حياتهم، ويؤثر في حياة كل منهم من حيث الاحتياجات والإمكانات، والإسهام في إشباع الحاجات بقدر ما تسمح الإمكانات، ماديا وفكريا، وروحيا، ونفسيا، أيضا في زمان معين، من واقع هذه المشاركة، وليس من واقع «القدسية الفردية» يستمد كل فرد حقا في أن ينتقل إلى الآخرين أفكاره، عما هو كائن، وما يجب أن يكون في المجتمع الذي ينتمي إليه جزئيا أو كليا، ويتوقف مدى التطور في أي مجتمع على مدى الإسهام الإيجابية من كل فرد في أن يعرف الآخرين عن طريق التعبير الفكرة التي يدعوهم إليها، خاصة بالنسبة إلى المشكلات التي لا يعرفها، ولا يحسن التعبير عنها، إلا من يعانونها، حتى لو لم يعرفوا كيف يحلونهم، البديل عن هذا هو أن تسند إلى الناس مشكلات لا يحسها الناس، وتفرض عليهم حلول لا تحل مشكلاتهم التي يحسونها، ولا يكون ذلك إلا بالقهر الفكري، أو المادي أو السياسي، الذي قد يفيد منه المستبدون، ولكنه على وجه اليقين يبقى مشكلات الناس معلقة ويعوق تطور أي مجتمع لمصلحة الناس فيه، فيقال - بحق - أن حرية التعبير مقدسة، وليس لأن أي فرد فيه كائن مقدس.

اكتشاف حقيقة حرية التعبير يكشف لنا بسهولة حديها.

**الحد الأول:** إن كل تجريم، أو تحريم، أو منع، أو قيد على تعبير الناس، كل الناس، في المجتمع، أي مجتمع، عن أفكارهم هو اعتداء على الناس فيه، إذ يحرمهم جميعا من معرفة الحقيقة الكاملة لمشكلات حياتهم، ويحجب عنهم أفكارا تساعدهم - سلبا، أو إيجابا - في معرفة حلولها الصحيحة. هنا يصبح الغير (المجتمع) مصدر ما نفضل تسميته «حق» التعبير بدلا من حرية التعبير.

**الحد الثاني:** الذي يتجاهله البعض في بعض ما يقال، إن سلامة المجتمع وجودا وحدودا وأرضا وبشرا، شرط موضوعي لحق حرية التعبير فيه، بمعنى أن من يعبر عن فكرة دارت في رأسه تتضمن تقويض المجتمع، أو المساس بعناصر وجوده، كما هو، ولو حتى فكرة استبدال مجتمع آخر به يرتكب تحريضا على تقويض المجتمع، لا بد للمجتمع أن يجرمه ويحرمه ويمنعه أو يقيده، والمجتمع ليس مجرد وجود وحدود، وأرض وبشر، بل ثمة رابطة تضم كل هذه المفردات، لتصبح مجتمعا واحدا، وهي بعد نتيجة تاريخية



لتفاعل كل تلك المفردات، إنها ما يسمونه «الحضارة» ويعنون بها القيم المتأدية، والروحية، والفكرية، والفنية والأخلاقية الخاصة بالمجتمع المعين، والتي يستنكر الناس تحقيرها، أو الخروج عليها وتتضمن كل الدساتير وكل القوانين في العالم احكاما تجرم وتحرم وتمنع الاعتداء بحجة حرية التعبير، على تلك العناصر المتداخلة في تكوين المجتمع نفسه، مثالها البسيط: جريمة القذف والسبب في القانون المصري، وكل قانون آخر في العالم، لماذا؟ لأن القذف كما يقول القانون (المادة ٣٠٢ عقوبات) إسناد واقعة إلى غيرنا، لو كانت صادقة لاوجب احتقاره عند أهل وطنه. ولأن السب يتضمن خدشا للاعتبار (المادة ٣٠٦)، تحقق هذه الجرائم يفترض أن للمجتمع، وكل مجتمع، قيما مشتركة يحتقر الناس الخروج عليها، وتخدش اعتبار من يخرج عليها منهم، يكون على القضاة، أن يراجعوا ويحكموا على هديها لا لمصلحة المجنى عليه، ولكن للحفاظ على المجتمع.

إذن نوصي الدكتور حسن حنفي بأن لا يطلق شعار حرية الجهر بالرأى من القيود الاجتماعية.

### خامسا: تجنيد الجماهير

«تجنيد الجماهير، وتحويلها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله» هذه هي الغاية النهائية لدعوة الدكتور حسن حنفي. وقد كنت أتمنى ألا ترد بين غاياته. وكان من الممكن أن أصرفها عن دلالاتها العلوية المثالية. لولا أن الدكتور سبق (الجزء الثامن صفحة ٦٣ وما بعدها) أن وجه نداء الوحدة إلى «الإخوان المسلمون» والماركسيين والناصرين والليبراليين. وأنه لا يرى أى حرج فى أن يعتبر نفسه إسلاميا أو عربيا أو عالميا أو قوميا، دينيا أو علمانيا. الآن يستهدف تجنيد الجماهير وتحويلها من كم إلى كيف. الجماهير فى الحالتين «مفعول بها». والفرق بين الكم والكيف غير راجع إليها. الجماهير أشياء. لا قيمة لها، كم، تتحول إلى كيف. «ذى قيمة» من الذى يحول الجماهير ويختار لها الكيف الذى تتحول إليه. وكيف يتسق هذا مع ما قيل عن حريات الناس. وما مصير الدعوة لو جهرت الجماهير بالرأى فقالت لا؟ أنها المثالية مرة أخرى. أنها مشكلة منهج أولا وآخرا. هذا يكفى لا أريد أن أختلف مع الدكتور حسن حنفي بعد اتفاق... والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.



## هوامش على «العلم الاجتماعى الجديد»

د. علا مصطفى أنور (\*)

إذا كنا قد اخترنا أن نتحدث عن «العلم الاجتماعى الجديد بعض الأفكار»<sup>(١)</sup> فذلك لأهمية هذا المقال الذى يحمل أفكارا مركزة، قام الفيلسوف بتفصيلها فيما بعد فى مؤلفه الكبير «مقدمة فى علم الاستغراب»<sup>(٢)</sup>، أى أن هذا المقال يحمل إرهاصات العمل الكبير الهام التالى عليه. حقا إن الفيلسوف يستشعر أن هناك أزمة فى مجال علوم الإنسان<sup>(٣)</sup>، وهى أزمة يعيشها الإنسان المعاصر على المستويين النظرى والعملى، فى الفكر والتطبيق. وطرح أفكار حول هذا الموضوع هو طرح مشروع: فمن ناحية تعد الفلسفة تساؤلا مستمرا ومراجعة للكيانات القائمة، إذ أن الاستقرار يمثل جمودا، ومن ناحية أخرى يقوم العلم أساسا على منهج، والمنهج هو نظر وعمل... فكر فإجراء يليه فكر. وباب الاجتهاد مفتوح على كافة المستويات، مع إدراك أنه لا توجد عصى سحرية أو حلول جاهزة ميسرة تحل أزمة شديدة التعقيد مثل أزمة العلم الإنسانى.

(\*) دكتورة فى فلسفة العلوم الإنسانية. خبير أول بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

(١) حسن حنفى العلم الاجتماعى الجديد: بعض الأفكار، ترجمة علا مصطفى أنور، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السادس والعشرين العدد الثانى، مايو ١٩٨٩، ص ٦٧ - ٨٩.

(٢) حسن حنفى. مقدمة فى علم الاستغراب. القاهرة، الدار الفنية ١٩٩١.

(٣) انظر علا مصطفى أنور: أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، المسلم المعاصر السنة الرابع عشر ٥٥ - ٥٦، ١٩٩٠ ص ١١٥ - ١٢٣، وأيضا علا مصطفى أنور: تصور المناهج الغربية فى معالجة قضايا الإنسان (نظرة نقدية إلى المنهج البنىوى) المسلم المعاصر، السنة الخامسة عشر ٥٩، ١٩٩١، ص ١٠٩ - ١٢٤.

وإننا لنؤكد مع أستاذنا د. زكريا إبراهيم أن العلم فى أحد جوانبه حركة اجتماعية، فالعالم مندمج فى المجتمع ملتزم بالتاريخ، وليس فى وسعنا أن نقيم حاجزاً أخلاقياً بين العلم النظرى المحض والعلم التطبيقى العملى. فليس ثمة تفكير علمى خالص، بل هناك حركة علمية اجتماعية تحمل فى طياتها نتائج معينة ودلالات خاصة وآثاراً محددة<sup>(١)</sup>.

لقد بدأ تاريخ البحث العلمى المعاصر عندما تم وضع الهندسة الإقليدية والفيزياء النيوتونية محل تساؤل. وفى اللحظة التى نشأت فيها هندسة لا إقليدية وفيزياء النسبية ونظرية الكم، اتضح أن الواقع يمكن أن ينفصل عن الأبنية المرتبطة بإدراكاتنا ومقاييس حياتنا اليومية. فهناك عوالم تتحطم فيها المفهومات المكانية والزمانية للعالم المشترك، أو العالم اليومى المرئى أمام العين المجردة. واليوم، ومع التطور المذهل للعلم والبحث العلمى يظل التساؤل مطروحاً:

هل يوجد واقع مستقل عن الملاحظ وعن مناهجه ومقاييس ملاحظته؟!

والعلوم الإنسانية، وإن كانت قطعت شوطاً بعيداً فى تحديد موضوعاتها، وتعريف ظواهرها، وصياغة مفاهيمها ومصطلحاتها، كما أرسى إلى حد بعيد أدواتها وأساليبها الإجرائية كالتحليلات الرياضية والطرق الإحصائية والقياسات العددية والاختبارات والمقاييس والتجارب الميدانية والمعملية والاستبار والاستبيان والمقابلة والملاحظة بالمشاركة وغيرها من الأساليب؟ نقول إنه بالرغم من هذا التطور فإن تلك العلوم مازالت تحتاج إلى تصور واضح لأهدافها ومناهجها والعلاقات التى تربط بين علم وآخر. وإذا كانت العلوم الطبيعية فى تطورهما ونموها السريع قدمت نموذجاً للمعرفة، إلا أنه لم يتحدد رأى حاسم بعد بين فلاسفة العلم والعلماء حول مدى صلاحية منهجها للتطبيق على العلوم الإنسانية، ومن هنا نتبين أهمية المحاولة التى نحن بصددتها.

إن العلوم الإنسانية إن كانت تمر بأزمة عامة وعالمية فإن تلك الأزمة أشد وطأة فى مجتمعات العالم النامى، حيث اغفلت تلك العلوم فى تطورهما خصوصية تلك المجتمعات. وقد أراد فيلسوفنا الخروج من المأزق بطرح تصور جديد للعلم الاجتماعى، واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية نابع من كونها تهتم بحياة الناس ومصائر الأمم، فهى تعد

(١) زكريا إبراهيم. قيمة العلم بين النظرية والتطبيق. الفكر المعاصر، ع ١٠، فبراير ١٩٦٦، ص ١٦ - ٢٣.

تفكيراً في حركات الشعوب. والباحث يعد جزءاً من المجتمع الذي يدرسه، فهو ليس منظراً منفصلاً. كما أنه ليس داعية، فعندما نتحدث عن الذات والموضوع، الأنا والآخر، المواطن والدولة، فهو يعبر عن أوضاع وأزمات وليست أشياء نظرية.

وقد أثير هذا الطرح في مجال فلسفة العلوم مقترناً بتعريف العلم، والعلم الإنساني بصفة خاصة. وإذا كنا في هذا السياق نستدعي الفكر الغربي فإن هذا يأتي في إطار الاستفادة من تاريخ العلم من خلال نظرة نقدية، وليس في إطار تبعية غير واعية. لقد ظلت دراسة الوقائع الاجتماعية زمناً طويلاً أسيرة الفلسفة الاجتماعية التي تهدف إلى أن تكون معيارية في اهتمامها بما ينبغي أن يكون بشكل يفوق بكثير اهتمامها بما هو قائم بالفعل. وقد استمر هذا حتى بدأ الفكر الوضعي يتشكل مع مونتسكيو وسان سيمون وماركس وأوجست كونت وأميل دور كايم. وحيث بدأ دراسة الوقائع الاجتماعية باعتبارها بيئة وإطاراً ووسطاً ناتجاً عن نشاط بشري جمعي، ومؤثراً على الأنشطة الإنسانية الفردية وبالفعل قطعت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر والعشرين شوطاً بعيداً في دراستها للوقائع الإنسانية بالطريقة التي ارادها لها الوضعيون.

إلا أن هذا لم يحل أزمة العلوم الإنسانية فالاتجاهات الوضعية افتقدت في خضم هذا كله الإنسان والهدف. فهي وإن كان يحسب لها رفضها للمسائل الخاطئة ودراستها للظواهر باعتبارها موضوعات محايدة، وتحطيمها كثير من الخيالات اللاهوتية والميتافيزيقية، إلا أنها في محاولتها كي تكون علمية تبنت كافة أساليب البحث العلمية الخاصة بالعلوم الطبيعية. وحاولت تطبيقها على العلم الإنساني بزعم صلاحيتها لدراسة الواقع الاجتماعي. إلا أن الاعتماد الكامل على المعطيات كمصدر للمعرفة يؤدي إلى افقارها، وقد أخذت على الوضعية مأخذ عديدة لن نخوض فيها، ولكن يكفي أن نقول إنها عجزت بأساليبها وأدواتها المتطورة عن فهم الإنسان والنشاط الاجتماعي.

وقد عبر د. حسن حنفي في مقاله عن وجود اتجاه في الفلسفة حاول أن يجد مخرجاً جاداً من الأزمة، وهو الفينومينولوجيا من خلال نقدها في آن واحد للشكلية وما يرتبط بها من اتجاه مثالي من جهة، والتجريبية مع ما يرتبط بها من اتجاه مادي وموضوعي من جهة ثانية؛ وأيضاً «من خلال كشفها الوحدة الأصلية بين الذات والموضوع في العالم المعاش»<sup>(١)</sup>.

(١) حسن حنفي العلم الاجتماعي الجديد. مرجع سابق ص ٧٤.

كما أنه اعتبر الفينومينولوجيا الصحيحة الأخيرة للوعى الأوروبى المتحضر<sup>(١)</sup>. ونستطيع القول إن فيلسوفنا تأثر بهذه المحاولة واستجاب مع الكثير من معطياتها، ومن هنا فقد رأينا أن نعرض بعض أفكار هذا الاتجاه لأهميته.

لقد أرادت الفينومينولوجيا للفلسفة أن تصبح علما دقيقا، ومن هنا رأت أن تقوم بدراسة الظواهر من خلال المعنى الخاص «للظاهرة» الذى أضفاه عليها هوسرل، والمتمثل فى محاولة الوصول إلى عالم الماهيات من خلال ما هو معطى فى الوعى، أو ما هو متبدى فى الوعى. لقد رفض هوسرل النزعات الاسمية التجريبية التى تفسر الأشياء فى ضوء العلل والأسباب، أى بالرجوع إلى أشياء أخرى غريبة عنها، ومن هنا وقوعها فى النسبية. لقد عنى هوسرل بالتركيز على المضمون القصدى للخبرات، مستخدما المعنى الخاص للرد أو الإحالة، الذى يقوم على تنقية ظواهر الوعى من كافة الشوائب الغريبة عنها، توصلا إلى الأشياء الأصلية<sup>(٢)</sup>.

إن النقد الذى قدمه هوسرل للعلوم الإنسانية يقوم على الحاجة إلى إعادة تعريف كل من موضوعات الدراسة، والمناهج، والتفسيرات الاجتماعية، وذلك فى ضوء منهج فينومينولوجى يقوم على ما هو خاص بالوعى ذاته<sup>(٣)</sup>.

لقد نظر هوسرل إلى الوعى باعتباره دائما وعى بشىء ما، لذا وجد جانين متكاملين للوعى: الأول هو عبارة عن العملية التى أعى بها ذاتى (الكوجيتو)، وهى تأخذ اشكالا مختلفة (التذكر، الإدراك الحسى، التقسيم)، والثانى وهو موضوع الوعى Cogitatum ويقوم العالم الفينومينولوجى بدراسة الوعى بواسطة منهج خاص هو منهج «الرد الفينومينولوجى». ويحاول هذا المنهج كشف عالم الوجود (الوعى «الخالص») الذى يظل غير متأثر بالأفكار التى نحملها فى مواقفنا الطبيعية. ويعتبر النظر إلى الوعى، باعتباره منطقة «فريدة» من الوجود، إن المبادئ الأولى للفينومينولوجيا. ويمكن كشف هذه المنطقة بواسطة المنهج الفينومينولوجى، مع الاحتفاظ بها سليمة، لا تتشوه أو تتغير من جراء هذا المنهج. وهكذا يظل الوعى منبع أو أصل الكائن بأكمله، ولا يمكن التوصل إلى خصائصه

(١) المرجع السابق ص ٦٨.

(٢) علا مصطفى أنور. التفسير فى العلوم الاجتماعية. دراسة فى فلسفة العلم القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ٢٥٠.

(٣) Phillijson, M. Phenomenological Philosophy And Sociology. In P. Felmer M. Phillijson And D. Silverman (Eds), New Directions In Sociological Theory. London, Collier, Macmillan Press, 1973, Pp119-163, P. 123.

الرئيسية إلا عن طريق تحليلات وقائمية أو طبيعية أو نفسية أو اجتماعية. وهكذا تبدو الأسس الأصلية للوعى الخالص مفتوحة أمام الوعى القصدى والحدس للمنهج الفينومينولوجى<sup>(١)</sup>

لقد ربط هوسرل بين الفينومينولوجيا وأساس الدراسات الإنسانية داخل علم عام للعقل. لقد ايد منهج العلوم الإنسانية باعتبارها تعتمد على حدس واقعى للعالم كما يبدو لنا بشكل مباشر، أى عالم الحياة الذى نعيش فيه كبشر. وبالتالي فإن هذا العالم هو أساس الدراسات الإنسانية. وقد تبنت الفينومينولوجيا وصف عالم الحياة كأساس للوصول إلى الدقة والموضوعية والقدرة على الفهم والتفسير.

وإذا كان د. حسن حنفى قد نظر إلى الموضوعية والحياد والعمومية كأساطير قصد من وراءها احكام قضية العالم المتقدم على العالم النامى، ورأى أنه من الأفضل الاتجاه إلى الذاتية: «فمادام العالم يعاش ويتم إدراكه وتصوره فهو دائما عالم ذاتى»<sup>(٢)</sup>. فإن الفينومينولوجيا بدورها تضع الذاتية كأساس للعلوم الإنسانية، فيقول هوسرل: «إن الفكر الإنسانى هو علم الذاتية الإنسانية فى علاقتها الواعية بالعالم كما يبدو لها وكما يؤثر فيها، عن طريق العقل والعاطفة. وهو أيضا علم العالم باعتباره محيطا بالأفراد، أى العالم كما يبدو لهم بما يملكه من صدق»<sup>(٣)</sup>.

لقد عبر هوسرل فى كتابه «أزمة العلوم الأوروبية» عن الوضع الخطير الذى نجم عن فقدان الصلة بين العلم من ناحية واهتمامات الإنسان العميقة، وقيمه وتطلعاته فى الحياة من ناحية أخرى، وهذا بالرغم من تقدم العلم، أو بسبب هذا التقدم. . . . لقد صاحب تقدم العلم ابتعاد الإنسان عن الواقع الذى يحاول العلم الكشف عنه لقد حاول هوسرل فى هذا الكتاب تحليل هذا الوضع، ابتداء من ديكارت وجاليليو. ويطالب كحل لهذه الأزمة أن تقوم الفلسفة بدور فعال عن طريق الحفاظ على المعطيات وتجديدها فى الوعى، والبحث عن مصدر العلم وأسسها الوقائية والتاريخية. وهكذا نشأت الفينومينولوجيا المتعالية من أجل العلم الأوروبى المهدد.

(1) Ibid. P123

(2) حسن حنفى العلم الاجتماعى الجديد، مرجع سابق، ص ٧٧.

(3) Husserl, E. The Crisis Of European Sciences And Transcendental Phenomenology. Translated By D. Carr Euanston, Northwest ern Univ. Press, 1970. P. 318.

ويذكرنا بموقف هوسرل بالجبهات التي اقترحها د. حسن حنفى للعلم الاجتماعى من أجل مراجعة كل من المخزون الفكرى والتصورى للذات ونسقتها القيمى التقليدى، بالإضافة إلى إطارها التصورى المغرب المكتسب حديثا. تتمثل الجبهة الأولى فى إعادة التراث الخاص بالذات أو التراث المحرر. وتتمثل الثانية فى رد ثقافة الآخر إلى حجمها الطبيعى<sup>(١)</sup> ولعل الاختلاف يكمن فى الجبهة الثانية، إلا أننا من الممكن أن نراها متضمنة فى مطلب هوسرل ولكن بشكل غير مباشر، وذلك إذا اعتبرنا الآخر هو الاتجاهات الوضعية.

وقد رأى ميرلوبونتى بدوره أهمية أن يتطور العلم الإنسانى مستعينا بالفلسفة، ففى هذا إثراء لكل من العلم والفلسفة. فالعلم الإنسانى فى انفتاحه على الفلسفة يكتسب صبغة قد يفتقدها إذا انحصر فى قضايا المحدودة وفى مناهجه المتناهية. كما أن انفتاح الفلسفة على العلم الإنسانى يجعلها احتكاكا مستمرا بين الواقعة والماهية، بما يؤدي إلى إطلاق كم هائل من المعنى وإلى استبعاد القضايا المزيفة وإفساح الطريق لحقائق وحلول جديدة<sup>(٢)</sup>. ويعنى الرجوع إلى الأشياء ذاتها، بالنسبة لميرلوبونتى، العودة إلى العالم الموجود قبل المعرفة العلمية، والذي تحدث عنه المعرفة دائما، وفى مواجهته يعتبر كل تحديد علمى مجردا وتابعاً<sup>(٣)</sup>.

إن محاولة الذهاب إلى الأشياء ذاتها وإعطاء تقرير علمى لها تعنى بالنسبة لميرلوبونتى نوعا من الاحتجاج ضد العلم؟ إذا نظرنا إلى العلم كمجرد دراسة موضوعية للأشياء فى علاقاتها السببية الخارجية، كما تعنى العودة إلى عالم الحياة، وهو العالم كما هو موجود فى الخبرة المعاشة بالمعنى الذى عبر عنه هوسرل فى كتاباته المتأخرة. إلا أن ميرلوبونتى يختلف عن هوسرل، فالرجوع إلى الأشياء ذاتها يختلف عن الرجوع المثالى إلى الوعى فالعالم موجود قبل أى تحليل أقوم به لهذا العالم. ويتقارب هذا الموقف، والقياس مع الفارق، مع دعوة د. حسن حنفى إلى إزاحة مؤامرة الصمت حول مصادر الوعى الأوروبى لمعرفة مساهمات الثقافات اللاغرية فى تكوين الثقافة الغربية.

لقد قام د. حسن حنفى بنقد بعض الدعاوى التى تقوم عليها اتجاهات عديدة فى مجال العلوم الاجتماعية وهى: الموضوعية والحياد والعمومية واعتبرها أساطير، وهذا اتجاه نقدى

(١) حسن حنفى. العلم الاجتماعى الجديد، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) علا مصطفى أنور. علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية. دراسة فى فلسفة ميرلوبونتى القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤ ص ٢٤٧.

(3) Merleau - Ponty, M: La Phenomenologie de la Perception. Paris, Gallimard, 1945. P III.



ايجابى ويظهر ضعف المصادر التى قامت عليها العلوم الاجتماعية . فالإنسان لا يمكن ان يكون موضوعا للعلم على نفس المستوى التى توجد عليها الوقائع الطبيعية (كميائية أو فيزيائية أو جيولوجية . . .) حقا إن الإنسان هو موضوع العلم، الا ان ما يتم دراسته هو وقائع أو ظواهر، بينما الإنسان أكثر من ذلك ولذا لا مجال للوصول إلى العمومية فى المجال الاجتماعى وتظل المعرفة إلى حد كبير ذاتية، والحرية الإنسانية تدمر أى صياغة لها شكل حتمى . ومن هنا قول البعض بالفهم فقط دون التفسير .

وفى الواقع أنه توجد مراجعات عديدة فى الغرب للمواقف، ونقد للأنساق العلمية، سواء فى المجال البحثى الطبيعى أم الاجتماعى، بل لقد ذهب البعض إلى اعتبار المنهج التجريبي نفسه اسطورة<sup>(١)</sup> . ولا يمكننا أن نغفل هذه الاتجاهات النقدية حيث أنها تساعدنا على رؤية الآخر وفهمه .

وانطلاقا من الحاجة إلى علم اجتماعى جديد، أو الأفضل أن نقول إلى تصور جديد للعلم الإنسانى أو الاجتماعى تثار مجموعة من التساؤلات، اطرحها بشكل مبسط دون محاولة للإجابة عنها:

**التساؤل الأول:** كيف نبدع دراسات وبحوثا خاصة بنا، وهو مطلب هام وأساسى؟ هل نستطيع أن ندعى مع توماس كون، فى نظرية النماذج، أن حالات العلم تتابع بحيث تحل حالة محل أخرى دون اتصال ممكن بينها (مثلا لا توجد صلة بين الميكانيكا التقليدية وميكانيكا النسبية فى مجال علم الفيزياء)، أم أن العلم فى أحد جوانبه تراكم من المعلومات الفكرية التى تتحدد فى ضوء الخبرة وفى ضوء الظروف التاريخية؟

**التساؤل الثانى:** كيف ومن يحدد الأولويات الجديرة بالبحث والدراسة فى مجتمعاتنا؟ هل الأولويات فى العالم النامى مختلفة أم أن العالم كله شبكة واحدة متداخلة؟ وعلينا أن نضع خطة بحثنا دون إغفال كافة المتغيرات المحيطة بنا، وإن كانت تمثل تحديات تواجهنا .

**التساؤل الثالث:** كيف يعد الباحث فى المجال الإنسانى شخصيته وأفكاره، إعداد العلمى، ثقافته، نظرتة إلى نفسه، إلى حضارته ومجتمعه، إلى عمله<sup>(٢)</sup> . . ؟

(1) La Philosophie des Sciences Aujourd' Hui. Sous la Dinection De Jean Hamburger. Paris, Academie des Sciences, 1986.

(2) أحمد أبوزيد. حقوق الباحث إزاء الغير فى البحوث الانثروبولوجية الميدانية المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناية، مؤتمر اخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى ١٦ - ١٨ اكتوبر ١٩٩٥ .

**التساؤل الرابع:** ويرتبط بالتساؤل الثالث: كيف يقترب الباحث من الواقع ليدرسه، ويشير هذا قضية ضخمة هي قضية المنهج، هل يوجد منهج أو مناهج؟ ما هو المنهج، ما هي الأساليب والأدوات، إلى أي مدى يتاح للباحث حرية الفهم والتفسير...؟

**التساؤل الخامس والآخر:** كيف تفيد نتائج العلم والبحث العلمي؟ كيف يمر العلم بالواقع فيدرسه ثم يرجع إليه مرة أخرى ليعدله أو يحافظ عليه؟ بعبارة أخرى كيف يصبح العلم والبحث العلمي مؤثرا؟

إن مقال د. حسن حنفي «العلم الاجتماعي الجديد. بعض الأفكار» أثار شجون العاملين بالبحث العلمي الاجتماعي لإحساسهم بالأزمة على المستوى المحلي، وعلى المستوى العالمي أيضا حيث إن كثيرا من القضايا لم يتم حسمها بعد، والآراء التي طرحها، فيها إثراء وخصوصية لقضايا الموضوع والمنهج والابستمولوجيا بوجه عام.

## حسن حنفى وقائع للإبداع خارج الفلسفة

د. فاضل الأسود (\*)

هل يملك الفيلسوف، أو المشتغل بقضايا وهموم الفلسفة، أو حتى دراسوها. الوقت أو الطاقة الكافيان للخروج من حقل المشكلات الفلسفية؟ وهل يملك كل أولئك جميعاً ترف النأى والابتعاد عن حقل العمل وبؤرة الاهتمام؟ أو حتى الفرار - المؤقت - بعيداً عن قبضة وسيطرة الدرس الفلسفى؟ وهل تكون رحلة الفيلسوف - العارضة والمؤقتة - نحو حقل إبداعى مغاير مجرد مغامرة عابرة؟ أو فرصة لالتقاط الأنفاس فقط يعود بعدها الباحث والمتفلسف بعد أن نفّس عن كاهله أحمالاً ومتاعب، يصبح بعدها أكثر حيوية وأوفر نشاطاً وأصفى عقلاً؟ كى يواصل البحث والدرس والإبداع؟

أو أنه قرار بالإبحار صوب الشواطئ البعيدة والمجهولة؟ والسباحة فى المياة الخطرة والعميقة من أجل حلم الاكتشاف وسبر أغوار المجهول ونوال الجائزة بتحقيق طرف - ولو يسير - من حقل معرفة مختلف، فيراكمها الفيلسوف كدفعة إضافية فى رصيد حسابه من «معرفة المعارف»؟ على نحو يضاعف من زخم وتنوع وثرأ الدرس الفلسفى. أو أن الأمر مجرد خوض التجربة بهدف التجربة فى ذاتها؟ ومن أجل التجربة فقط؟.

وقد يكون السؤال الإشكالى فى تلك القضية على النحو التالى، هل رحلة إبحار الفيلسوف - بحثاً عن «خبيئة المعرفة» - على متن قارب يرفع أعلام الفلسفة، يهتدى

---

(\*) كاتب وناقد عربى.

بيوصلتها، ونملاً أشرعته رياح متفلسفة؟ أو أنه ينطلق إلى رحلته دون شروط أو تحفظات مسبقة؟ وهل يخضع هو إلى شروط وقواعد ذلك الحقل الإبداعي المغاير؟ أو أنه يخضعه لشروط المقولات الفلسفية؟ وكذلك لمعاييرها وقوانينها العامة؟. هي إذن أسئلة ضرورية ومشروعة لا مناص من مواجهتها واستخراج دلالات الاجابة عنها، ذلك أن إسهامات الفلاسفة في الدخول إلى تخوم حقول الإبداع المختلفة لم تنقطع أو تتوقف، كما أنها تجاوزت بكثير مناطق التحوم والسياج المحيط كي تصل إلى منطقة القلب والمركز من ذلك الابداع. لقد تراجعت إلى الوراء كل الخطوط الفاصلة وعلامات ترقيم الحدود فيما بين الفلسفة وغيرها من المعارف والعلوم والفنون.

واشتبكت الفلسفة مع غيرها من الفنون وتشابكت خطوط التماس والتجاور لتصبح مناطق وأنشطة للتطابق والتكافؤ. تتقاطع أحياناً وتتمازج أحياناً أخرى لكنها أبداً لن تعود إلى ذلك الزمن الذي طرح يوماً على البعض مقولات ضيقة الأفق تؤجج من نيران التعصب الأعمى، لفن من الفنون، تحت زعم الخصوصية والتميز عن غيره من أشكال وأنواع التعبير الفني. إذن لم تكن دراسات ومقالات الدكتور (حسن حنفى) خروجاً على قاعدة البحث الفلسفى، كما أنها لم تقنع أو تستسلم لغوغائية «الاستقلال التام أو الموت الزؤام...»، أن هو عالج موضوع الأدب فى عموميه والرواية بشكل خاص.

ولقد سبقه فى السير صوب حفل الإبداع الأدبى من خلال معالجات نقدية تسبر أغوار ذلك الفن وتكشف عن مشكلاته الكثيرون، لعل من تستحضره الذاكرة الآن هما (جان بول سارتر) و(رولان بارت). وإن كان المثال الأكثر بروزاً والأدق دلالة على مجهودات الفلسفة فى عمليتى الاشتباك والتشابك مع أحد حقول الإبداع القريبة كان وسيظل هو حقل الإبداع السينمائى.

فمنذ لحظة النشأة عندما كانت مجرد اختراع تتحول من خلاله الاشباح إلى خيالات تتماوج راقصة وتدفع سيال الصورة المتسابقة إلى حركة دائمة، قدم السويسرى (هوجومنتيربرج) إسهامه الجرىء المعنون بـ «السينما دراسة سيكولوجية». حيث نزع عن الفن السينمائى آنذاك هالات الإبهار، بوصفه فن ناشئ حيث يتسم بكثير من الغموض والسحر، الذى يقربه من مستوى المعجزة. فيكفيه أنه يبعث الصور الساكنة سكون الموت فتتحول إلى حركة دائمة تفيض بالحياة والنشاط.

ولقد استمرت المحاولات المتعددة التى تنشُد معالجة الفن السينمائى، لكن أبرزها دون شك تلك التى قام بها (آيان جارفى) فى كتابه المعنون بـ «فلسفة السينما - دراسة انطولوجية وإيستمولوجية» كما قدم الفيلسوف الفرنسى (جيل دى لوز) سفرا ضخما يتكون من جزئين عالِج فيهما إشكاليتى الحركة والزمن فى الصورة السينمائية أما أقدم المعالجات التى حفظهما لنا التاريخ فى خصوص فنون الأدب (شعر - مسرح - ملاحم - الخ) فهو كتاب (أرسطو) «فن الشعر»، بالإضافة إلى كتابيه «العبارة»، و«الخطابة».

لكن ما تجدر الإشارة إلى فى هذه الاعمال جميعا هو ان أصحابها بدءا من (أرسطو) ومرورا (بهوجومنستربرج) ثم انتهاء بالأمريكى (جارفى) والفرنسى (دى لوز) قد بدأوا أعمالهم من نقطة انطلاق واحدة. ومحطة الانطلاق تلك هى الإفراط فى الملاحظة لجملة الإبداع الفنى المطروح أمامهم للفحص والدراسة. فالملاحظة الدقيقة لكل مفردات الفن وإمعان النظر فى مختلف جوانبه والإحاطة بتفصيلاته تؤدى حتما، مع الذهنية الصافية واليقظة العالية، إلى الكشف عن القانون الداخلى للعمل فى جزئياته ثم مع توالى الكشف على عينات أخرى استطاع كل منهم صياغة ما يمكن أن نطلق عليه - تجاوزا - القانون العام لهذا الفن أو ذاك.

ومن نفس الموقع - موقع الانطلاق - الذى تدعمه العين الراصدة والملاحظة المدققة سوف نجد إسهامات (جون ديوى) فى مجالات الابداع الفنى. وعلى العكس تماما تأتى معظم الكتابات المدرسية - ونقصد بها - تلك الكتب التى توجه بالدرجة الأولى نحو جمهور طلاب العلم داخل أروقة الدرس بالجامعات. حيث يصر أصحابها على شحنها بشذرات سريعة «بطريقة من كل بستان زهرة». وبطبيعة الحال لسنا مطالبين فى - هذا المقام - بالإشارة إلى أسماء محددة أو كتب بعينها، ولكن يكفينا القول أن كل شذرة منها لا تحتل من مساحة فى تلك الكتب سوى صفحات محدودة صفحتين فى الحد الأدنى وقد تصل إلى سبعة صفحات فى حدها الأقصى، حيث يتم فيها التعرض للسينما أم التليفزيون والنحت والتصوير... الخ. وهو ما يعنى بالضرورة اللجوء إلى أكثر التعبيرات شيوعا وإلى الصياغات شديدة العمومية، ودوغما الدخول إلى لب الموضوع المعروض أو محاولة العثور على القانون الداخلى للعمل الفنى أو لتقنيات الموضوع الجمالى. وفى حدود ما هو متاح

لهذه الدراسة من مساحة، ومن وقت، أيضا، ومن جملة ما وقع بين يديها من بحوث ودراسات منشورة للدكتور (حسن حنفى) فإنه يمكن القول بجواز تقسيم ذلك الإبداع طبقا للتصنيف التالى.

### أولا: قضايا عامة ذات صبغة نظرية

وفىها يتوجه الكاتب بخطابه نحو جمهور أكثر اتساعا من جمهور الكتاب المطبوع - والذى هو قليل بالضرورة - قياسا على جمهور الدوريات الشهرية أو الفصلية وفى أحوال نادرة المجلة الأسبوعية. وهو الأمر الذى حدث ذات مرة فى صورة رسائل متبادلة بين الكاتب وبين مفكر آخر هو (عابد الجابرى) ثم بين جمعت تلك الرسائل وأعيد إصدارها فى كتاب، وقريب من ذلك تلك الدراسات التى قام بنشرها فى بعض المجلات المصرية أو العربية. ومفكرنا (حسن حنفى) يزرع الساحة العربية والمصرية سواء بسواء فى حالة من النشاط بحثا عن إجابات أو مشروع إجابات لكثير من هموم الوطن وقد تغريه قضية عارضة يتصل صداها بالواقع أو أنه يركز جهودا مكثفة حول زاوية واحدة أو جانب محدد من جوانب القضية التى يطرحها.

ففى مثال قضية التنوير فى مواجهة الجمود واللاعقلانية التى اتسعت دوائرها المؤثرة بمرور جماعات التخلف والارهاب يشتغل مفكرنا فى بحث هذه القضية الجوهرية من خلال منهج تحليل يطرح فيه ضرورة النظر إلى الجزئيات والتفاصيل المحيطة بالواقع المعاش وصولا إلى فهم الظاهرة حتى يسهل التعامل معها فى نهاية الأمر. فإن فهم الظاهرة «هو الوعى بالموقف الحضارى الكلى الذى يوجد فيه المبدع». وهو الشرط الأول للإبداع» (من دراسة منشورة بعنوان شروط الإبداع الفلسفى، مجلة فصول) وقد يجد القارئ وشائج قبرى وخطوط تماس واتصال بين تلك الدراسات المنشورة فى الدوريات وبين دراسات أخرى شغلت بال مفكرنا، وأخذت من وقته وتفكيره مساحة الكتاب بأكمله. وهو الأمر الذى يتردد كثيرا فى مجمل تلك الدراسات، كما تفصح عنه أيضا غالبية النقول والمقتطفات الواردة فى متن الدراسة ويحال فيها على مجموعة من كتب لمفكرنا سبقت تلك الدراسات ويتم تداولها فى المكتبات. وهذه الدراسات - القضايا - يمكن إجمالها فى عدة محاور رئيسية على النحو التالى.

(أ) مشكلات الأنا والآخر.

(ب) قضايا التحديث بين سلطة النقل ومجاهدات العقل.

(ج) دفع عجلة التغير الاجتماعي وإزالة عوائق وعقبات إنطلاقها.

(د) محاولات فهم النص التراثي بوصفه نصا تاريخيا.

وقد تتحول القضية العامة التي يلتقطها الدكتور (حسن حنفى) من حالة السخونة والتأجج، كما هي فى واقع التداول اليومي بين الناس إلى معالجة شديدة التأنى مكتسبة بنوع من الهدوء والرصانة. وتصبح نوعا من الرياضة الفكرية العميقة هنالك ينشط عقل الفيلسوف وتنثال على لسانه الحجج والمقولات. وهو يقلب الأمر على شتى وجوهه ويفتش فى داخل كل زاوية منه بحيث لا يترك من عناصر الموضوع المطروح شيئا لم تتم دراسته أو فحصه. والأمر المحقق هنا هو أن الكاتب قد اغدق على قارئه - ربما - إلى حد التخممة صنوفا عديدة ومتنوعة من أطباق مائدة المعرفة. والكاتب يرجو من ذلك هدفا واضحا يمكننا ملاحظته من تلك الكثرة الوافرة من الأمثلة والاستشهادات والنقول التي تفيض بها بعض الدراسات. والأمر المحقق ثانيا هو الرهان الرابع الذي يفوز به دائما مفكرنا عقب كل وجبة عامرة من الدراسات التي يطرحها على جمهوره. غير أن الأمر المؤكد أخيرا هو أن عملية نجاح مفكرنا دائما فى تحقيق منفعة ومتعة القارئ الذى يفوز باطباق بستان المعرفة، ووجها الثانى متعة الفيلسوف بتحقيق تلك الرياضة الفكرية، وهو ما يعنى أن كل نشاط يمارسه العقل الفلسفى البحث يكون دوماً على حساب تضيق مساحة الحركة أمام العقل المتمرد الطموح وتكبير نشاطاته. فالرهان الحقيقى الذى يكسبه دوما مفكرنا (حسن حنفى) يعود - بالقطع - إلى فورات ذلك العقل المتمرد وإزاحة كل عوائق الحركة من مسارات انطلاقه المحلق الوثاب وقد تكون بعض الدراسات المنشورة شاهدة على المحاولات الدائبة التي يبذلها - دون كلل أو ضعف - ذلك العقل المتمرد وهى أيضا شاهده على الممارسات المتعسفة التي يقوم بها الفيلسوف فى مواجهة التمرد وحالات العصيان الفكرى. وقد يجوز لنا الإشارة إلى دراستين على سبيل المثال تعززا من وجهة النظر تلك، وهى الدراسة المعنونة بـ (الكتابة بالقلم، والكتابة بالدم)، وكذلك بحث «تجديد اللغة شرط الابداع».

ثانيا: مجموعة الدراسات والأبحاث التي تقدم بها مفكرنا إلى بعض المحافل والندوات الأدبية فى مناسبات خاصة وسوف نركز جهدنا على الإسهامات الذى شارك به الدكتور (حسن حنفى) فى الندوة الدولية التي عقدت فى كلية الآداب جامعة القاهرة تحت عنوان «نجيب محفوظ والرواية العربية»، فى الفترة من (١٧ - ٢٠) مارس عام ١٩٩٠، واختار مفكرنا المشاركة بدراسة تحت عنوان، «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ».

ومن المؤكد أن قضية الدين والعقيدة وكذلك قضية الثورة هي إحدى القضايا الشائكة والمتشابكة - معا - لدى الكثيرين . وهي أيضا ميدان صراع وجدال بين العديد من قوى المجتمع المصرى قد تصل إلى الصخب والتشابك والتناوب بالأوصاف والنعوت التى قد تصل إلى حد نفى الآخر وطرده من صفوف جماعة المؤمنين وإعلان تكفيره وتنتهى عند إهدار الدم وإباحة القتل . وقد تظل قاعة بالموقف الهادئ المتحضر الذى يمليه العقل وتستمر فى صورة حوارات أو مساجلات داخل القاعات أو على صفحات الكتب والصحف أو المجلات غير أن تلك القضية تتحول عند مفكرنا إلى شاغل مستمر وهم متواصل . ولقد قدم الدكتور (حسن حنفى) إلى قراءه مجموعة من المؤلفات التى تعالج هذا الموضوع هى «التراث والتجديد» ثم مشروعه الكبير «من العقيدة إلى الثورة» ويقع فى خمسة أجزاء . وبعدها بعام واحد طرح للتداول سفره الضخم «الدين والثورة فى مصر ٥٢ - ١٩٨١» . والآخر يشتمل على ثمانية أجزاء . والحديث عن تلك المؤلفات سوف يجده القارئ بصورة أفضل وبكثير من التفصيل وبأقلام أكثر دراية منا فى علاج ذلك الموضوع فى غير هذه العجالة بين دفتى هذا الكتاب . غير أن ما يهمنى فى هذا المقام هو التأكيد على مدى شغف مفكرنا بمعاودة بحث قضية الدين والثورة من مختلف جوانب الموضوع فى أكثر من مناسبة .

ويتحدد الهدف من دراسته - تلك - التى شارك بها فى عام ١٩٩٠ بالكشف عن العلاقة بين الدين والثورة . والرأى عنده طبقا لسطور مقدمة الدراسة هو «ليس المهم دراسة الدين وحده أو الثورة وحدها بل العلاقة بين الدين والثورة متى يكون الدين أفيونا ومتى يكون يقظة؟ متى يصبح آخره ومتى يتحول إلى دينا» . والدكتور (حسن حنفى) يصف المنهج الذى عالج من خلاله الموضوع بقوله «وتقدم هذه الدراسة نوعا جديدا من النقد الأدبى لا يقوم على تحليل الأسلوب أو وصف الأشكال الأدبية أو رؤية الأبنية الروائية بل على تحليل المضمون الأدبى تحليلا فلسفيا اجتماعيا خالصا . ويتم تناول الموضوع عبر المحاور التالية :

١ - الدين والجنس . ٢ - الدين الشعبى . ٣ - الدين الصوفى . ٤ - الدين والعلم .

٥ - الدين والسياسة . ٦ - الدين والدولة . ٧ - الدين والمجتمع . ٨ - الدين والثورة .

ولقد استلزم الأمر من مفكرنا - كى يحقق هدفه البحثى - أن يستعرض جملة الإنتاج الروائى (لنجيب محفوظ)، وهو أمر شاق بطبيعة الحال وبالعكس الصعوبة أيضا حيث يستلزم



قراءة كل إنتاج (نجيب محفوظ) غير أن تلك الصعوبات مع كثرتها لم تلق الاستحسان - فيما يبدو - ولم تصادف القبول والاستجابة من بعض كبار النقاد. وهو الأمر الذى نوه عنه مفكرنا فى تواضع جم عندما قدم إسهامه الأخرى فى مؤتمر كلية الآداب فى العام ١٩٩١ حيث يهدى بحثه إلى أ.د. فاطمة موسى التى نقدت بحثى «الدين والثورة» فى أدب (نجيب محفوظ) فى ندوة كلية الآداب عام ١٩٩٠ بأنه عام ينتقل بين موضوعات الروايات دون أن يقوم بتحليل إحداها». هذا رغم أن البحث عرض لجملة الإنتاج الأدبى (رواية/ مجموعة قصصية) لنجيب محفوظ.

وفى ذلك العام ١٩٩١ جاءت إسهامه الثانى تحت عنوان «الفلسفة والرواية - دراسة فى توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ». وفى مبررات تقديم تلك الدراسة نراه يقول «تعتبر روايات (نجيب محفوظ) أكثر الروايات العربية اقترابا من الفلسفة توظيفا على لسان الشخصيات أو تعبيرا عن الأفكار أو تصورا لرؤى العالم». أما المبرر الثانى لطبيعة اختيار «الفلسفة والرواية» باعتبار نجيب محفوظ «خريجا لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٣٤»

ويعود الدكتور (حسن حنفى) لتطبيق منهج «تحليل المضمون» وهو المنهج الذى سبق أن استخدمه فى معالجة بحث «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ» وذلك «لما يتضمنه من دقة فى الحصر تسمح بدقة فى الحكم». غير أن ثقل الامانة العلمية التى يخضع الفيلسوف نفسه لها، هى التى تجعله يردف قائلا: وبالرغم من قصور هذا المنهج الإحصائى الكمى الذى يعتمد على تردد الالفاظ والكشف عن مكونات الفكر فى أحسن الأحوال. بيد أن القصور الذى يعتور منهج تحليل المضمون، وكذلك قصر المعالجة النقدية على فكرة واحدة؛ هى توظيف الثقافة الفلسفية على لسان الشخصيات دون الخوض فى مشكلة عرض الأفكار من خلال رسم شخوص العمل الفنى الروائى، يراه مفكرنا فى مقام المقارنة أفضل كثيرا من «مخاطرة بالنقد الذاتى الانطباعى التأملى الذى قد يوحى بأفراضات ويقدم نتائج تتعلق بالمضمون والرؤية ولكن يكون عرضة لمختلف التفسيرات والتأويلات طبقا لإحساسات النقاد وثقافتهم الفلسفية والأدبية.»

ويعالج الدكتور (حسن حنفى) موضوعه من خلال محورين رئيسيين :

### الأول: تصنيف الفلاسفة فى المذاهب الفلسفية

وذلك من خلال البحث عن أعلام البحث الفلسفى فى التيارات الرئيسة للفلسفة الغربية وهى المثالية والواقعية والإنسانية.

## الثانى: المعانى المختلفة لكلمة فلسفة ومشتقاتها

حيث يقوم الدكتور (حسن حنفى) بإجراءات تحليل كلمة فلسفة ومشتقاتها المختلفة بهدف كشف دلالات الاستخدام المختلفة فى النص (المحفوظى). وهو فى هذه الجزئية يرى الفلسفة التى يتم توظيفها داخل أعمال نجيب محفوظ واقعة داخل عملية ترادف بين مصطلح الفلسفة وفكرة التدوين تارة، وبين نفس المصطلح وبين مصطلح الثقافة. وقد يجدر بنا الوقوف هنا لرؤية المشترك الذى يربط بين ما تقدم، ولكن نؤجل ذلك لمرحلة لاحقة.

## ثالثا: القراءات النقدية

وهى تلك الكتابات التى كرسها الدكتور (حسن حنفى) ضمن مجمل إبداعاته المتعددة - كى - يعالج من خلالها بعض ظواهر الإبداع الفنى فى مجال السرد الروائى. ويجدر التنويه بأن مجال تركيز هذه السطور سوف يتعلق فقط، بالدراسة التى نشرت فى «مجلة القاهرة» العدد (١٢٧) بتاريخ (يونيو) ١٩٩٣، وهى الدراسة التى جاءت تحت عنوان «الرسم باللغة و... الكتابة بالجسد».

## حاشية أولى:

### «حسن حنفى - وفعل الكتابة».

تبدو الكتابة عند مفكرنا واحدة من أبرز ظواهر الفعل الإيجابى وإحدى دلائل الحياة مثل الشهيق والزفير وخفقات القلب ونبضات الدم فى العروق. تقترب أحيانا من شكل وتعبيرات الغريزة. وتبدو نشاطا أو حركة دائبة للممارسات التفكير والعقل. ولكنها فى كل الأحوال ليست ظاهرة وجودية فقط، وإنما هى - أيضا - بمثابة الشرط الضرورى والمكمل لعملية الإبداع. والكتابة/ الإبداع عنده طريقة للتواصل مع الآخرين وجسرا ممتدا فيما بين الأنا/ الداخل، والآخر/ الخارج.

وقناة التوصيل، عنده، عمادها مفردات اللغة وصياغات الالفاظ فى سياق توليد المعنى. فإن اللغة كما يراها هى «ثوب الفكر، وعن طريق الثوب يمكن النفور من الشخص أو الإقبال عليه، عدم إدراكه أو الانتباه إليه» (من دراسة تجديد اللغة شرط الإبداع). والكتابة أخيرا هى بداية الحضارة وهى أحد أفعال الله كما يقول عنها «فالكتابة فعل إلهى» ثم هى فعل بشرى (من دراسة الكتابة بالقلم، والكتابة بالدم).

### حاشية ثانية:

تأتى هذه الدراسة والمعنونة «الرسم باللغة و.. الكتابة بالجسد» وقد تصدرها عنوان شارح يكون بمثابة البوصلة المرشدة والاشارة الهادية، أو هى مفتاح الدخول إلى ثانيا الدراسة، حيث تقول كلماتها: «قراءة نقدية لرواية جديدة ترى أن العمل الإبداعي تعبير عن اللاشعور وتجسيد للوعى المكبوت يكشف عن نفس صاحبه ويعكس صورته كمرآة».

وهكذا يحدد صاحبنا ومنذ اللحظة الأولى شروطا للقراءة يفسرها من بعد ذلك، وجنبا إلى جنب وبالتوازي يضع شروطا للإبداع حيث يراه تصويرا للاشعور وتجسيذا للوعى المكبوت يكشف عند نفس صاحبه ويعكس صورته كمرآة. وهنا نستطيع أولا: أن نلمس منطقة تلاقى ما بين خطة (حسن حنفى) فى استراتيجية القراءة/ الإبداع وبين ما قاله به علماء التحليل النفسى (فرويد ويونج ورائك). حيث يتبدى ذلك المكبوت داخل طبقات اللاشعور إلى مادة إبداعية تتصف بالجمال والتناسق. والمبدع عندهم شخص يحاول حماية نفسه من التدمير/ الانتحار أو الجنون/ الانفجار كما أنه مراوغ نشط يرفض الشفاء فيواصل الإبداع بديلا عن الشفاء.

**ثانيا:** يمكننا العثور على مساحات للتفاهم، قد عقدت، بين معالجات النقد فى الكشف عن دخائل وصفات الذات المبدعة وبين تعريفات النقد لعمليات الإبداع لدى جماعات السوراليين والرمزيويين، حيث يهربون من حقائق وأحداث العالم الخارجى إلى تلك الحقيقة الأبدية التى تقع داخل ذواتنا فى منطقة اللاشعور. حيث يمكن القول بأن الإبداع الفنى لدى صاحبه يتحول إلى نوع من أنواع أحلام اليقظة. يقوم الخيال الفنى الجامع بالتحليق دون قيد من أحداث الواقع إلى مراقى الخيالى ثم يواصل تلك الرحلات المكوكية فيخلق من الشطحات والتهويمات ومن خلال قدرات فنية معبوجة تعتمد على ذاكرة بصرية وسمعية خلاقية ومخيلة نشطة تستطيع أن تحول كل ذلك إلى واقع من نوع معين..

وفى هذا النص الذى نشرته «مجلة القاهرة» يعالج الدكتور (حسن حنفى) موضوعه النقدى عبر عدة مداخل أو محاور:

**الأول:** يختص بالمشكلات الوظيفية والقدرات الكامنة داخل الحروف والكلمات فى عملية تشكيل المعنى من خلال لوحات لغوية. وهو ما يطلق عليها الرسم باللغة «أى استعمال اللغة أداة للتصوير وكأن اللغة فرشاة رسام يخطط بها لوحة تكتمل عناصرها».

وهو يرصد أيضا جانبا آخر من جوانب استخدام اللغة متمثلا فى الأبنية الزمنية للفعل ويستطيع أن يحدد أبرز ملامح تلك الظاهرة من خلال سيادة استخدام صيغة الفعل الماضى . ويحدد مظهرها آخر فى بنية اللغة المستخدمة فى القص حيث يقرر توفر عنصر التقابل بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية . وكذلك القصر المتناهى للجملة المستخدمة فى السرد حيث تقصر على فعل وفاعل حيث يصفها بأنها «طلقات المدفع» حيناً و«طلقات الرصاص» حيناً آخر وقد يغير الوصف إلى مصطلح «طلقات الألفاظ» .

**الثانى :** وهو المحور الأكثر بروزا فى مجمل المعالجة النقدية كما وأنه المحور المستمر عبر معظم صفحات المعالجة وهو ما يطلق عليه لفظ «الجسد» . وتتأكد أهمية ذلك المحور من جملة الملاحظات التالية .

(أ) يختصه المؤلف على نحو مميز يجعله أكثر بروزا واستحوازا على انتباه القارئ وتركيزه . وهو يجعله ملمحا رئيسيا وصفة جوهرية حيث يطلق عليه تعبير «السمة» . والسمة هى صفة الشئ وخصيسته التى يوصف من خلالها ويتم التعرف عليه .

(ب) يجعله المؤلف وسيلة للتعبير ويرتفع به إلى رتبة الوظيفة التى تؤديها حروف اللغة وكلماتها . والمؤلف يكسب «الجسد» - طاقة بلا حدود - فى القدرة على أداء المعنى المراد توصيله فى مستويات المعنى المباشر ويمنحه قدرة أخرى فى مستوى المعانى الضمنية والدلالية .

فالجسد عند الدكتور (حسن حنفى) وسيلة من وسائل الاتصال وهو أداة للغة وأسلوب فى الفعل وطريقة فى الحركة ووجود فى العالم .

والكتابة فى عرف الدكتور (حسن) وكما هو وارد فى دراسته النقدية وسيلة لإتمام فعل الكتابة بل ولإنشائها منذ البداية . وهى أيضا مادة لفعل الكتابة بل ولإنشائها منذ البداية . وهى أيضا مادة لفعل الكتابة كما أنها موضوعاً للكتابة ومادة للتفكير . كل ذلك يمكن الوقوف عليه من منطوق العنوان ، الذى اختاره المؤلف ، لنص معالجته النقدية . ويضاف إلى ذلك جملة العناوين الفرعية داخل متن الدراسة مثل «التفكير بالجسد وانتهاك الجسد» أو سياق الاختبارات التى يقدمها كلواحق لكلمة «الجسد» مثل الاجساد وسيلة لإثبات الذات بمعنى أنها إشارة للتحقيق والتعيين ، أو «الجسد المتهاك» تعبيرا عن الذل والانكسار . وهناك الانتقام من الجسد . وكذلك الجسد الحلم والجسد الخوف وهو ما يؤدى بالضرورة إلى «انهيار

الجسد . . وإنهيار الروح». وبعدها يفتح الطريق باتساعه إلى السقوط والمهانة «عندما يتحول الجسد إلى شيء. وعندما تتكوم الأجساد وكأنها جثث أو منقولات». وهكذا تتسع دائرة توليد المعانى وتشابك خيوطها لتصنع نسيجاً منمنماً من تلك الومضات الحية المشتعلة بالرغبة فى الصيد والطرْد بحثاً عن تداعيات مبتكرة وافكار طازجة.

وقبل إنهاء هذه العجالة فإنه يمكن لنا القول بأن سمة مشتركة تجمع بين معظم معالجات الدكتور (حسن حنفى) فى مجال الأدب والفن وتلك السمة يمكن تركيزها فى جملة واحدة ذهنية نشطة متوثبة يتلبسها شيطان الفن فتنتلق حلقة كلما تخففت من قواعد الدرس الفلسفى وتندفع إلى شطآن المعرفة الجديدة محققة متعة ومنفعة.



## الإنسان والقضية

(مقابلات لما تكتمل) (\*)

أ.د. حسين عبد القادر (\*\*)

«إلى... كي يعلم أن النقد هو حب أبدى».

(من إهداءات حسن حنفي إلى واحد من تلامذته)

«مع أن العالم هو في ذات الوقت ماتراه، فإن ما يجب تعلمه هو أن نراه».

(المرئي واللامرئي - ميرلو بونتي)

..و

«إنا لانمل من مواجهتك، ولا نروى من مناجاتك، ولا نسلو عن حبنا لك...»

(الإشارات الإلهية - أبو حيان التوحيدي)

بدء:

الاقتراب من عالم حسن حنفي، اقتراب من موح فكري - فلسفي، ونضال إنساني لرحلة عمر لم تستكن أبداً مصاييحها، لا ولا أطفائها هوج رياح وما أكثرها، أعطى من عمره يانع زهره - ولما يزل - لمشروعه الطموح، لطلابه، وللانتظار وحلو الأمنيات، ممتداً بذكره وقلمه مهما تعشب في القلب - كما قد نرى - شوك المرار. جرحه متعال، لكن أبداً

(\*) المقابلات هنا مأخوذة من معنى Ambiguity فهي بمعنى Interview ومعنى التضاد نراه في كلمة تحمل معنيين Antithilecal.

(\*\*) أستاذ علم النفس بأداب المنصورة.

لا تهرب منه الخطى. قد يوجعه نقد متعسف فيتوشح بالحزن نعم، لكنه حزن لا يبين ولا يفصح.

رأيت في عيون جمهرة من تلامذته ومريديه (الأضداد - التوافق) ومنهم الأبق الذي يخلف الحسرة، ومنهم الباقي على عهد لا يغيث. وهؤلاء وأولئك أسراب من علمه تتماوج في عقولهم، وكيف لا وقد تعهد عقولهم بفكره وعلمه (إذ ترجم وألف ونظر)، وكان نموذجاً للمعلم الذي يقوم درسه على التقويم والإبداع لا التلقين والنقل.

ورأيت في عقول بعض دارسيه ومحاوريه فأشفقت من تسعف الرأي، ونعمة لذاتية ذات لحن مكرور وأن تعدد نشازه، وإن كنت أحسبه يحمل بعضاً من شذرات مسئولية إذ ينأى بنفسه عن رد يصوب (للآخر أو للذات!!) وهو المقرور من وجع الكلمات وسوء الفهم.

ورأيت في حديثه معي - وسأتي إليه - كيف يحمل الكل بين جوانحه؛ أناسي، وأفقاً ممتداً - لما يزل - لمشروعه الذي تنهل سحابات فرحه إذ يتم جزءاً منه، ويتأسى إذ يحتاج الباقي منه لسنوات، وهو يوقفه حين ينهمر الإنكسار على الوطن<sup>(\*)</sup>، وإن نواصل به - يلحق - منذ بدء البدء عندما شرع في كتابة خطة بحث الدكتوراه «المنهاج الإسلامى العام» الذي يقول عنه «أحاول فيه أن أصوغ الإسلام منهاجاً عاماً شاملاً للحياة الفردية والاجتماعية... من وحدة الذات حتى وحدة الشهود ووحدة الوجود»<sup>(١)</sup>. وهو إذ تلتقى الوجوه تحس كيف يسكن تلامذته ومريدوه في مقل عينيه، ورغماً عن القلب الذي ينفطر حيناً وحيناً يُسرّ، يلقى بذور حنو ويزرع نبأ للغد، وتحس أحلاماً يعزفها تنويعات على لحن أساسى لمشروع بدئه الذي يعزفه على قيثارة الفلسفة، والوجود/الواقع، ليختصر الكون في كلياته، وأتذكر عبارة شكسبير في مسرحية العاصفة؛ «لقد صنعنا من تلكم الأشياء التي صنعت منها الأحلام»<sup>(٢)</sup>، و...

(\*) «الهزيمة أكبر تحول، بدأت أقوال المنزل يحترق، الواجب على الفكر إطفاء الحريق وإعادة بنائه فيما بعد، فتركب التراث والتجديد الذي كنت أكتبه كبرنامج عمل كمشروع مستقلى معتمداً على مقدمة الجزء الأول من رسالة الدكتوراة عن مناهج التأويل... وبدت أكتب قصايا للناس الذى جمع في قضايا معاصرة. الجزئين الأول والثانى، وبعد أن هدأت الأمور بدأت أعيد كتابة هذا البرنامج.» (من حديث مسجل في لقاء به معي بمنزله في ظهيرة أحد أيام فبراير «رمضان» ١٩٩٦م).

(١) حسن حنفى «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ «الأصولية الإسلامية» (مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٨٩)، ج٢.

(2) Shakespcarc, W. The Tempest, in The Works Of Shakespeare, Macmillan & Co., London, 1921.



وعرفته - هوناً - فى كتاباته وما أغزر إنتاجه؛ خارطة كبرى تمد العلم/ الفكر بأسفار فى جبهات عدة، التحقيق (المعتمد فى أصول الفقه)، والترجمة (واختياراته تشى برغبته بقدر ماتشى بمعرفته، والإنسان فى التحليل النفسى يُعرَّف بما هو كائن راغب لا مجرد كائن عارف)، والمؤلفات وما أكثرها منذ بدايات التكوين العلمى الحق بفرنسا، وتواصلًا مع مخاض المشروع/ الوطن، والذي أسس من أجله، مع عاشق آخر لمصر والأمة العربية «محمد عودة» العدد الأول والآخر من «اليسار الإسلامى».

ألم نقل إن الكائن الإنسانى رغبة، بل هو وكما يراه التحليل النفسى - ويتسق مع روية هيكلية فى فينومينولوجيا الروح على الرغم من بعد الشقة بين فرويد وهيكل، وإن تعانقت الفلسفة الهيكلية بمصطلحها مع التحليل النفسى بمفاهيمه، من أن الوعى بذاته «هو الرغبة، هو الرغبة فى رغبة... أن أكون قيمة ترغبها رغبة آخر... وبعبارة أخرى فإن «الرغبة الإنسانية» أى الرغبة الخالقة للوعى بذاته، للواقع الإنسانى، إنما هى فى نهاية الأمر دالة (متوقفة) على رغبة فى الاعتراف من قبل آخر بصاحب الرغبة»<sup>(١)</sup>، و...

وعندما طلب منى واحد من تلاميذ ومريدى حسن حنفى (\*) أن أشارك فى كتاب تذكارى احتفائى لبلوغه الستين (وقد تأخر الآن مايزيد عن العامين فهو من مواليد الثالث عشر من فبراير ١٩٣٥) كنت أرى، وهو مانحسب حسن حنفى يراه، متواكباً مع رؤيتى بعينه، أن أجلو بعض غيم الفهم لدى فيما يتصل بقراءتى لجمهرة من أعماله ومايتعمد معها من صفحات لم تكتب وإنما يجب أن تقال، بجانب ماتفرضه على الأدوات العلمية - كمشتغل بعلم النفس والتحليل النفسى - من ضرورة سبر غور بعض الديناميات فى هذه الشخصية الغنية بذاتها، بكتاباتها، وبهمومها؛ مشروعاً ووطناً، فكراً وواقعاً، حلماً وتحققاً، ولم يكن حسن حنفى بالغريب عنا، على ندرة فى تصافح الوجوه، لكن الضرورة هذه المرة كانت تحتم فى ظنى تتابع اللقاءات (المقابلات) لنضع نقاطاً على أحرف صامته لدينا، لعاشق للوطن والأمة العربية، يحمل كتاباته بمينه جبهات ثلاث فى جبهات ثلاث؛ محقق

(١) مصطفى زيور. «حذل الإنسان بين الوجود والاغتراب» فى نفس بحوث مجمعة فى التحليل النفسى، (دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٦)، (وقد استند فيه العلامة مصطفى زيور الطبيب والمحلل النفسى وخريج الدفعة الأولى من قسم الفلسفة بالجامعة المصرية «جامعة القاهرة الآن» عام ١٩٢٩، إلى دراسة متعمقة لايبوليت فى شروحه لفيومينولوجيا الروح لهيكل. ثم على مقالاته وبخاصة مقالة «فيومينولوجيا هيكل والتحليل النفسى»).

(\*) هو العزيز د. أحمد عبد الحليم عطية.

ومترجم ومؤلف (وهذه جبهات ثلاث) وهو فى كلها صاحب مشروع يتصل بالتراث والتجديد بجبهات ثلاث هى: مواقف من التراث القديم، والتراث الغربى، والواقع، تستند من منظور تحليلى نفسى فيما تستند إليه، على إضاءات وامضة فى سيرته الذاتية، والتي أورد طرفاً منها فى الجزء السادس من مجلداته عن «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» تحت عنوان «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية»<sup>(١)</sup>، وقد قامت على تسع مراحل (من بداية الوعى الوطنى ١٩٤٨ - ١٩٥١ وحتى بداية التأسيس العلمى ١٩٨٨). وهنا - وفى ضوء مفاهيم التحليل النفسى فى فهم ديناميات الشخصية، ينقص هذه المحاولة المبدئية للسيرة الذاتية، أهم مراحل العمر ونعنى بها سنوات الطفولة الأولى، ثلاثة عشر عاماً هى مراحل أساسية فى لحمة التكوين وسداه، تصدر فيها عن وجهة نظر تتفق ونظريات علم النفس بعامة فى جمهرة مدارسها، والتحليل النفسى بخاصة فى جميع تياراته، من أن مراحل التطور فى الإنسان (مراحل النمو)، هى مراحل للارتقاء تصل الظاهرة بغيرها، ذلك أن ديناميات الشخصية وكمال فهمها كظاهرة نفسية إنما هى «ظاهرة تطور تبدأ من البيولوجى (صراع الحياة والموت) لتنتهى إلى حركة لا نهاية لها إلا بفناء الفرد»<sup>(٢)</sup>، وكأن إنيه الفرد بهذا المعنى عملية تطور لا تتوقف إلا بتوقف الحياة، وتقوم كل مرحلة من مراحل التطور فيها على المرحلة (أو المراحل) السابقة عليها، وقد تختلف مدارس علم النفس والتحليل النفسى على مسمياتها والجوانب التى تهتم فيها بخصائص نوعية بعينها، لكنها أبدأ لا تختلف على أن الكائن الإنسانى صيرورة للتنشئة فى سبيلها للتطور منذ لحظة ميلاد، عبر مراحل متعدد يقوم الوالدين (أو بدائلهما) بدور أساسى فى مراحلها الأولى، إذ يستحيل أن يتم التشكل عبر السنوات الأولى من العمر لكائن تمثل طفولته أطول طفولة اعتمادية فى الكائنات الحيوانية، بغير أم (أو بديلتها) فى مقام أساسى إذ هى مانحة شرعية الوجود، وبدخول الأب (أو بدائله) لحقل الرؤية، ثم الأخوة أو الأقران ليتأكد دور الجماعة الأولية Primary group والتي هى الأسرة كمؤسسة تشبع الحاجات وتقوم وتؤسس لأساليب الفرد فى توافقه مع البيئة فى حقب لاحقة، إنها بنية مادية بمعمارها الثقافى/ الاجتماعى «تفرض على الوليد (فى المراحل البكرة بل ومابعداها) إطاراً لخبرات بيئية خاصة تكون لها دلالتها

(١) حسن حنفى «محاولة ميدانية لسيرة ذاتية» فى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ (مرجع سابق).

(٢) أحمد فائق «الأمراض النفسية الاجتماعية» دراسة فى اضطراب علاقة الفرد بالمجتمع. (دار آتون للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٢).

الخاصة وآثارها النوعية . . تختلف عما تكون عليه عند الآخرين»<sup>(١)</sup> ثم تأتى المدرسة لتنقل الطفل من تبعية الأسرة إلى لبنات جديدة للاستقلالية الراشدة، فهى والحال هذه ليست دوراً معرفياً فحسب بل هى مجتمع جديد يعد الطفل البازغ لمجتمع أكبر، وتسهم مع الأسرة فى غد التسوافق والتكيف مع المواقف الجديدة، فهل بالإمكان أن تغفل هذه الحقب أو المراحل الطفلية، التى أسهمت فى التكوين، بل كانت ركيزته، عندما نسمع عبارة مألوفة سارت مسرى المثل «الطفل أبو الرجل»؟!!

بهذا الفهم، والإنسان - من زاوية موضوعية تدرك حتمية الذاتية - أسير ما أسهم فى تكوينه من علم، كانت تتدافع بداخلى تساؤلات شتى، ما بين ديناميات الشخصية وإسهامات حسن حنفى العلمية/الفكرية وبخاصة فى مشروعه الثلاثى الجبهات.

وكان اللقاء . . .

### فى تلاطم الموج

بمكتبه أو قل بمكتبته الفريدة الغنية والغزيرة معاً والتى يعرفها عشاق الكتاب ومحبو الكلمة كان التلاقى (المقابلة)، وفى الخاطر محاولة أولى للكشف عن مصادر لثنائية تراها لدى الآخرين فى رؤيتهم له، فعلمه نور يشع ضياءً، وكلمه نغمات ربيع يتردد لحنها على ألسنة محبيه، وهو فى عيون ناquديه (ويمكننا أن نقول أيضاً مخالفيه أحادى النظرة من ذوى الأيديولوجيات الإقليمية - العرقية والدوجماطيين). جدائل ليل بأفكاره المدد بلا بصيص (!! )، نهايتان متبايتان - مع اختلاف فى درجات كليهما - كانت واحدة من دوافعنا للاقتراب من صرحه، والحوار حول جبهاته (كتاباته)، كى تلتئم لدينا بعض من فجوات تخيم بالعممة بين الطيات. ولم يكن يحملنى إليه غير إعزاز لا يستر، وتقدير لجهد مُبتل، بجانب رغبة حميمة فى اكتمال ديناميات المعنى بالأدوات والمفاهيم التى أحسها تحقق مبتغى.

وكان على أن أقوم بتعليق الحكم Epoché، بلغة الفينومينولوجيا، التى كان إسهامه فى إيضاح دلالاتها واستخدامها فى عديد من مراحل مشروعه، «من تفسير الظاهريات، إلى ظاهريات التفسير» تفرداً يحسب له، وهو ما ألزمنى بدءاً برد الوقائع إلى صرح

(١) صلاح مخيمر «المدخل إلى الصحة النفسية» (مكتبة الأملوا المصرية - القاهرة ١٩٧٥) ط ٢.

«الشخصية» التى أبدعت وعكفت على هذه الجهات الثلاث لتكون إعادة البناء والدراسة من جانبنا، إثراء للعلاقة بين المبدع/المفكر، والمنظر/الإنسان (الشخصية بدينامياتها وبنائها ومكوناتها)، والشخصية هنا اختزال Reduction للوقائع ورد لكثرتها واقتصاد فى العلم، وهى بهذا المعنى مبدئاً تفسيرياً تمثل محور الدراسات النفسية وبخاصة حين البحث عن السببية وراء السلوك بكافة معطياته (والنشاط الإنسانى بعامة) كمعلول، فهناك دوماً صلة عليه ما بين الشخصية (علة) والسلوك (معلول). وبهذا المعنى فإن الشخصية بإبداعاتها العلمية وأنشطتها بعامة فى كافة المجالات والأحوال، هى المفهوم الذى نفترضه لنفسه عبره كافة تنويعات مسالكها، لكن ما الشخصية؟!

أحسبنا نحتاج هنا لتعريف إجرائى تستريح إليه كافة مدارس علم النفس - بما فيها التحليل النفسى - والذى لم يحفل بتقديم تعريف لها، إذ أن كل اهتمامه كان منصباً على بنيتها، ومافنياته ومفاهيمه المتفردة غير بحث فى دينامياتها ووظيفتها فى السوية والمرضى، واللذين يراهما «هما هما من حيث المبدأ مختلفان من حيث الانتظام»، ويفهمان كلاهما (السوية والمرضى، بل والانحراف) الواحد بالقياس للآخر إذ لا يوجد كائن بشرى بغير صراع، حيث تحقيق التكامل فى الشخصية هدف مطلق تستهدفه فى حالة من التكامل العارض - إن صح التعبير -، ونسعى إليه ولا بلوغ لمتناه، إذ أن امتداد الأنا (موجود) (\*) لا يقف عند الشعور، الذى لا يمثل كل الحقيقة - إن كانت كذلك - فهناك اللاشعور، ذلك المكبوت Repressed الذى يحتاج إلى جهد جد كبير ليخرج إلى حيز الشعور، وإن كان المحللون النفسيون يرون شواهد له فى كثير من معطيات الحياة اليومية ويمكن لأينا أن يمسك بقاعه اللاشعورى إذا ما أدرك قيمة حدس الكبت Intuition of repression على حد تعبير باشلار<sup>(١)</sup> وهو كما يعرف أهل الفلسفة ليس محللاً نفسياً، بل فيلسوفاً يمثل إسهامه فى الاستمولوجيا المعاصرة نموذجاً متفرداً فى ظننا). لكن مرة أخرى ما هو تعريف الشخصية الذى نستند إليه لمعرفة الماوراء Meta ماوراء النفس

(\*) من إبداعات حسن حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر «تعالى الأنا» أن جعل عنوانه الرئيسى «تعالى الأنا موجود»، أغلب الظن إدراكاً منه كأمته لقصديه سارتر انتقالاً من الأنا أفكر عند ديكارت إلى معناها الثرى عند هو سيرل والفينومينولوجيا.

(١) جاستون باشلار «تكوين العقل العلمى» ترجمة خليل أحمد خليل، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٢).

Metapsychology<sup>(١)</sup> عني به علم نفس الأعماق Depth psychology الذى يهتم بالأبعاد الدينامية والتطورية والاقتصادية والطوبغرافية والبنوية للشخصية باعتبارها علة كل نتائج الفرد؟! كل نتائج الفرد؟! كل نتائج الفرد؟!

سنستعين هنا بتعريف جد بسيط ودال للعلامة أولبرت Allport وفيه يقول «إن الشخصية هي هذا الانتظام الدينامي للفرد لأجهزته النفسجسمية التي تحدد توافقاته الأصلية مع البيئة»<sup>(٢)</sup>، إنها بهذا المعنى جدل العلاقة بين الأنا - أنت، والذي يلتحم فى نتائجها الكلى وجود واغتراب معاً كان بذاته نتاجاً لتواصل بين ذاتى Intersubjective يلزم - فى ظنى - بتواصل بين ذاتى جديد هو بمثابة نفى Negation أو علة بلغة اللاكانين وسيلة لإمساك بالتنصل (نفى النفى) Denegation<sup>(٣)</sup> الذى قد يضع يدنا على مسارب تشبثات الأنا، أى أنه إمساك بالوجود داخل الاغتراب، ومن هنا وبهذا المعنى وغيره من أسباب جئت على طرف منها فى صفحات سابقة كانت المقابلة الأولى مع حسن حنفى، والقلب مشتاق للحظة يتفتح فيها زهر الكلام مع هذا الموسوعى، صاحب المشروع الحضارى بجبهاته الثلاث... و...

### المباغتة

وكنت أعرف - والمرء أسير معرفته - أن ثمة ثالثاً مشتركاً بيننا هو لاشعور كلينا، كما أن هناك علاقة طرحية Transference نجدها فى كل علاقة إنسانية؛ موجبة أو سالبة أو ثنائية للوجدان Ambivalence، ومن جانبى كنت أتوقع ما لا يتصور، بقدر ما كنت على قناعة

(١) لفرويد خمس مقالات شهيرة كتبها فى إحد عشر أسبوعاً بدءاً من مارس ١٩١٥ وانتهى منها فى بواكير مايو من نفس العام، وهو ما أشار إليه أرنت جونز Ernest Jones: The Life and Workes Sigmund Freud, Basic Book, Iv.y, 1995.

وقد نشرت بالجزء الرابع عشر من الطبعة المعيارية S.E التى أشرف عليها استراشى وأنا فرويد، وهذه مقالات هى «الدوافع الغريزية ومصائرهما - الكتب - اللاشعور - تكلمة ميتاسيكولوجية لنظرية الأحلام - الحذاء والميلانكوليا»، والمحللون النفسيون يرون أن أبعاد الميتاسيكولوجيا والتي تتعمق بها أى ظاهرة نفسية تقوم على بعد التنشئة «البعء التطوري»، والبعء الاقتصادي «من ضعف الأنا أو قوته». والكتب الأولى والثانوى، وصولاً إلى ميكانيزمات الدفاع وطبيعة العلاقة بالموضوع، البعد الطوبوغرامى «ويتصل بتصور مفاهيم الشخصية من هو أنا Ego وأنا اعلى Super Ego بجانب التقسيم النوعى الشهير للشعور واللاشعور والبعء الديناميكى، وأخيراً البعد الشوى. انظر Freud, S. The Standered Editin (S.E), Vol. 14, Hogarth Press, London, 1975. (2) Ollport, G. Personality, a Psychological Interpretation, Henry Holl, New York. 1937.

انظر أيضاً فرج طه، «أصول علم النفس الحديث» (دار المعارف - القاهرة ١٩٨٩).

(٣) يرى التحليل النفسى متسقاً فى ذلك مع رؤية فلسفية أن النفى ضرب من الحكم، وقد يكون البديل العقلى للكتب ولفرويد مقال بعنوان «النفى» تحسبه جديداً بالقراءة. Freud, S. (1925) The Negation, S.E. Vol 8, Hogarth Press, London, 1975.

بعبارة هيغل فى فينومينولوجيا الروح «الشيء الأهم إذا فى الدراسة العلمية هو أن تحتل جهد التصور»<sup>(١)</sup> وفجأنى حسن حنفى بما أحسسته - وقد أكون مخطئاً - بتردد يفسد ماكنت قد أعددت نفسى له كهدف من المقابلة، وتذكرت «قد ترتد الهيلة مام الحقيقة وتزعج إلى المحافظة على ماتوشك فقدان»<sup>(٢)</sup>، وتذكرت مقولة هيغل «الوعى... إنما هو فعل تخطى المحدود»، وهأنذا ألتقى وجهاً بوجه بما يعوق التخطى وللعلامة حسن حنفى أسبابه فكيف كان ذلك؟ بدأنى بكل دفئه الذى يعرفه له الجميع، وبدماثته الحنون، وإن شابيهما - فى ظنى - تسرب لارتياب أحسبه نتاج خبرات سأتى إلى طرف منها... قال بعد حوارات مؤانسة ومن قبل أن أقوم بتشغيل جهاز التسجيل الذى كنت أحمله معى؛

### (الحقيقة أنا أخشى باستمرار من «الفكّة»)

وهو ما أحسبه حدس شعورى بعلم النفس وأدواته، إذ تعنى العبارة خشيته من الاهتمام بالتفاصيل الصغيرة على حساب الكلّيات والقضايا الكبرى!!، ولم يكن غريباً التداعى الطليق Free association إلى جورج طراييشى ومحاويلته فى «المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسى لعصاب جماعى»!!، ونهجه المتأثر فى جانب منه بترجمات المتسرة لفرويد<sup>(٣)</sup>، وما يمكن أن تسببه فى النفس جروح هذه الاستخدامات للمصطلح التحليلى النفسى من قبيل «الغريزة القبتناسلية، والقدرة الفالوسية وما إليهما»<sup>(٤)</sup>، ولم

(١) هيغل «علم ظهور العقل» «فينومينولوجيا الروح» ترجمة مصطفى صفوان (دار الطليعة - بيروت ١٩٨١).  
(٢) هيغل. المرجع السابق (ونجد الإشارة هنا إلى ترجمة العلامة صفوان لـ Anxiety بالهيلة، ويترجمها أحمد عزت راجح بالحصص من التعبير القرأنى حصرت صدورهم).  
(٣) جورج طراييش «المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسى لعصاب جماعى» (رياض الريس - لندن ١٩٩١).  
(٤) ترحم جورج طراييش عديداً من أعمال فرويد، وكلها ترجمات عن الفرنسية، وهنا تكمن السوء الأولى فعدد من هذه الترجمات الفرنسية بها اختلالات ونقصان عن الطبعة المعيارية الإنجليزية المعتمدة من الجمعية الدولية للتحليل النفسى، ومن ثم عن الطبعة الألمانية ذلك لو غرضنا الطرف عما فى الترجمة أحياناً من اضطراب للمعنى بسبب غيبة فهم متخصص للتحليل النفسى لكن الأشد نكايه هذا الاتجاه الشوفانى والذى لا يتفرد به وحده بل يشاركه فيه جمهور من المترجمين والكتاب اللبنانيين بحاصة والمشرق والمغرب العربى بعامة - فيما يتصل بترجمة المصطلح. وإيضاح الأمر أن على عاتق مصر «وذلك أقرار لحال وتاريخ» وعلماء النفس بها كان لهم قدر الريادة، ففى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة «جامعة فؤاد» كانت للدراسات النفسية نصيب فى برامجه، وأنشأ مصطفى زيور أول قسم متخصص لعلم النفس بجامعة إبراهيم «جامعة عين شمس» عند إنشائها عندما استدعاه طه حسين وكان وزيراً للمعارف فى آخر حكومة للوفد (١٩٥٠) ليؤسس قسم للدراسات النفسية على غرار السوربون، وفى هذا القسم قام بالتدريس رجيل أسمو الأجيال، وقامت حركة ترجمة واسعة بجانب نشر أسهمت فيه مجلة «علم النفس» التى أسسها يوسف مراد مع مصطفى زيور (يونيو ١٩٤٥ - فبراير ١٩٥٣) وفيها كان أول «نواة لقاموس علم النفس» منذ العدد الأول. ومع إشراف مصطفى زيور على المؤلفات الأساسية فى التحليل النفسى (دار المعارف ١٩٥٧) وتصديراته ومراجعاته لهذه الترجمات. استقرت مصطلحات بعينها، احتاج مصطلح منها على سبيل المثال هامشا امتد قراءة الصفحة فى الترجمة الرائعة والرهيفة والشديدة الدقة معاً لتفسير الأحلام والذى ترجمه «الطير المحلق لفرنسا» عن الألمانية مستعينا بالإنجليزية والفرنسية بل والإيطالية، وعلى هذا النحو جاء جهد سامى محمد على «الذى استقر مقامه بفرنسا أستاذاً بجامعة باريس ومدير لوحدة الدراسات النفس جسميه بها»، والذى أضاف بروح العالم وجهه وتقديره لاحتياجات الواقع، ثبناً للمصطلحات وترجمتها بنهاية ترجمته لكل من كتابى «ثلاث مقالات فى نظرية الجنسية» و«الموجز فى التحليل النفسى» لفرويد، ثم بعد ذلك كله تقرأ «كما هى» ترجمة لـ Identpi-cation (١١) أو «نزوة» لـ Instinct (١١) أو «هوام» لـ Phantary (!!!!).

أكن بحاجة لاستشفاف محاذير المقابلة، وإن لم يضمن الرجل على بمستدعيات ورؤى فيما وجهت إليه دفعة اللقاءات التى تتابعت لتصبح ثلاثاً، أثرت ألا أتطرق فيها لما يظنه سيستج «الفكرة»، وهو ما ينسحب لديه - فى ظنى - على علم النفس بعامة، وقد كان واحد من أعلامه رئيساً لقسم الفلسفة وأستاذاً لعلم النفس الصناعى والفسولوجى والتجريبى، وذهب حسن حنفى ضحية لطائفته وتعسفه فى استخدام الحق فى تقديره للدرجات التى يستحقها الطالب حسن حنفى آنذاك والتى كانت بجانب عوامل أخرى سبباً فى ضياع «الامتياز وإن كنت مازلت أول الدفعة...»<sup>(١)</sup>. وهكذا جاءت ساعة الرحيل لفرنسا تحت وطأة «الجو النفسى»..

لا أريد أن أتعسف أنا الآخر فى استخدام الحق، حق استخدام مفاهيم التحليل النفسى فى سبر غور الشخصية، مادمت أثرت اختياراً ألا أبتعث شجوناً، وبدلاً من أن يكون عنوان هذه الدراسة «حسن حنفى، الإنسان والقضية»، لم يكن مناص من أن أضيف «ومقابلات لم تكتمل»، إذ عدلت عما كنت أنتويه وقد كان مقصدي أن يكون جشطلتا (كلاً)، لا ينفصل فيه الجزء عن الكل المتمفصل فيه، ورؤية تحليلية نفسية تتفق مع النظرة الجشطلية التى يشير إليها حسن حنفى، ويعرف أنها تفترض منذ البدء مبدأ المعنى حيث الرابطة العلية «لا يمكن أن تكون مجرد تتابع واقعى... بل هى رابطة ذات معنى»<sup>(٢)</sup>، ولا غرابة فى ذلك فقد استلهمت الجشطلتية فكرة حدس الماهية من الفينومينولوجيا دون أن تفقد استقلالها كمدرسة فى علم النفس أسهمت فيه إسهاماً فريداً، قضى عليها على حد تعبير بول جيوم «فرط ثرائها»، والتحليل النفسى من ناحية أخرى (وفيه كان لى ميلاد معرفى) هو الذى لا يرى الإنسان إلا باعتباره معنى ودلالة فى كافة أحواله، ويرد كافة الوقائع، حتى ما يبدو غير منطقى، لقوانين فهمية تقوم أول ماتقوم على بعد المعنى وتنمى دراساته وتياراته ليتعاقب بعضها عودة إلى رحم الفلسفة، وما لا كان Lacan, J. ومدرسته التى لم تعد قاصرة على فرنسا، بل وازداد انتشارها عبر العقود الثلاثة الأخيرة انتشاراً مؤثراً يعلى من لغة اللاشعور، ويؤسس لركائز لم تعد مجرد إعادة لقراءة فرويد كما كان بدوها (من أسمائها اللامعة فى فرنسا والعالم إن لم يكن المعها المحلل النفسى اللاكانى المصرى مصطفى

(١) حسن حنفى، «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» «الاصولية الإسلامية» مرجع سابق.

(2) Koffka, K., Principles Of Gestalt Psychalagy, Routledge & Kegan Paul, London, 1950.

صفوان)، وهناك بنزفانجر Binswanger, L. وهو من الرعيل الأول الذى شارك فى لقاءات الأربعاء التى كان يعقدها فرويد منذ عام ١٩٠٦، وهو مؤسس منهج العلاج بال-Dasei-nanalyse وأحسب أن تعبير Dasein فى صميمه تعبير فلسفى، ومن قبل ومن بعد فالتحليل النفسى على حد تعبير لاجاش «فعل هو البحث»<sup>(١)</sup>، والموقف بما آل إليه الأمر «بحث لما يكتمل».

### إلماحات على غير المكتمل

من الظلم أن نحمل حسن حنفى وحده مغبة اللامكتمل، فمستوليتى فيه لا تقل - بل تزيد على مستوليته، فمن المنطقى أن تكون له رؤيته فى الآخر، وهى رؤية قابلة للتفسير، ومن غير المنطقى أن يكون إحجامى مع أول إشارة منه «للفكة» سبباً لصدمة معرفية، إنه خجل أو حياء لا مكان له فى العلم، وأستطيع رده فى نفسى لمغبات لاشعورية تتصل بميكانيزم دفاعى جد واضح، ويكشف عن أغوارها أنه ميكانيزم الفعل الرديد (أو صيغة رد الفعل) Reaction formation، وليس غريباً فى هذا السبيل أن يُعرف الشيه بالشيه، فقد سألت - ضمن ما سألت - حسن حنفى عن ذلك الموقف الصامت المتسامح معاً من أوجه النقد التى تجاوزت المقالات إلى تأليف الكتب بجانب إحجامه عن حوار مخالف فيه وما أشتمه نرجسية شמוש لديهم، وهنا قادنا التداعى إلى:

«المفكر العربى يرى نفسه نجماً زاهراً - السيوطى يكتب النجوم الزاهرة - كل منهم يريد أن يصبح بمفرده فى ليل بهيم لا يرى غير نفسه، ولا يرى غير أفكاره هذا أحد الأسباب، بينما هناك متسع، فالليل بهيم للغاية ومتسع، ولا يستطيع نجم واحد أن يسطع، ربما هذا ورثناه منذ فجر النهضة العربية، لما كانت الثقافة العربية تتخلق حول أفراد، الطهطاوى فى مصر، خير الدين التونسي فى تونس، الكواكىبى فى الشام... هذا مفهوم فى جيل الرواد، لكن الثانى والثالث والرابع والسادس، أظن أن النجوم الزاهرة لم يعد لها مكان، هذا أحد الأسباب، السبب الثانى المداخل الأيديولوجية للثقافة العربية، كل مثقف عربى تركز حول أيديولوجية ليس بالضرورة أيديولوجية سياسية، على الرغم من أن ذلك وارد، قد تكون أيديولوجية إقليمية، هذا مغربى، هذا مشرقى، هذا خليجى، هذا... أو قد تكون أيضاً

(٢) دانييل لاجاش، «المجمل فى التحليل النفسى» ترجمة مصطفى زيور، وعبد السلام القفاش، (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٧).



مدخلاً عرقياً، هذا شيعى، هذا سنى، هذا درزى، ولهذا عندما يتمركز المثقف العربى حول أيديولوجية سياسية عرقية طائفية يصعب الحوار، وربما السبب الثالث والأخير هو أن المثقف يجد نفسه باستمرار أنه هو البديل، أنه موجود، البديل عن السلطة، البديل عن العالم، البديل عن الأشياء، والبديل عن الحقيقة... وهذا الذى أسميته أنت النرجسية... وبالتالي إذا كان هو البديل المطلق، إذا كان هو الفرقة الناجية أمام الفرق الضالة، بالتالى يستحيل الحوار لذلك أرضى ضميرى، وهو كما قال الإمام الشافعى «أنا على صواب وقد أكون على خطأ، وأنت على خطأ وقد تكون على صواب»، وأنا حتى أعكس الآية حتى أعطى نموذجاً للحوار، أنا على خطأ وقد أكون على صواب، وأنت على صواب وقد تكون على خطأ حتى أعطى إمكانية أكثر للحوار، لكن طبعاً نحن فى حاجة إلى وقت لكى نعرف ماذا تعنى التعددية، وماذا يعنى اختلاف الأطر النظرية... أنا أعتبر نفسى باستمرار مجتهد، يعنى إحدى الاجتهادات الأخرى، وأنه يمكن إمكانية عمل مشترك فى إطار من برنامج وطنى موحد، ويقوم على تعدد الآراء والتعددية الفكرية إلى آخره... من يريد أن يحرر فلسطين لأنها أرض المسلمين أهلاً وسهلاً... لأنها حرية شعب فلسطين، الليبرالية، أهلاً وسهلاً، لأنها جزء من القومية العربية أهلاً وسهلاً، لأنها دفاع عن عمال فلسطين والبروليتاريا العالمية أهلاً وسهلاً، يهمنى تحرير فلسطين بصرف النظر عن الأطر النظرية، لذلك أنا لا أحاور الأطر النظرية، ولكن أسعى باستمرار لإرساء قواعد تعددية، وأنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، وكلنا يجتهد الرأى وبالتالي أعطى درساً للتواضع، لذلك أنا أذكر باستمرار لأولئك الدوجمائيين صورة من الإنجيل عندما جلس السيد المسيح يغسل أقدام تلاميذه لإعطائهم درساً فى التواضع».

أى تداعيات تجرنا لرؤية تتجاوز عدم الرد على ناقيه إلى طبيعة الحوار المونولوجى (الأحادى) إذا صح التعبير، والذى يقع فيه المثقف العربى من وجهة نظر حسن حنفى، لكننا نرى أنه يقدم بذلك - أيضاً فى ظنى - تبريراً للصوت الواحد الذى ينظم حبات كونه؛ مسبحة جبهاته الثلاثة التى تغلق أصابع صاحبها عليها، ولا تتردد آياتها إلا فى حلقات مريديه، وهى مكتفية بذاتها لاتفتحم، وإن اقتحم معبدها الآخرون، فلا رد... دعهم... «أنا على خطأ وقد أكون على صواب، وأنت على صواب وقد تكون على خطأ...»، صيغة رديدة للتسامح تقفل باب الحوار ليصبح مونولوجاً Monologue و... وفى نقد الآخرين - فى ظنى - مايجب أن يوجه للذات!!

لكنى سأقفز على الوقائع وأشير إلى ظاهرة لا تحتاج لجهد البحث من خلال ذلك الحوار الذى قام بين حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى ونشر تباعاً فى حينها (من شهر مارس وبواكير شهر نوفمبر ١٩٨٩) فى مجلة اليوم السابع، ثم أعيد نشره مع الردود والمناقشات بعنوان «حوار المشرق والمغرب»<sup>(١)</sup>، وأول ما استوقف نظرى، أنه «مونولوج» متواصل لكليهما، قد أتلمس بعض سببه لدى الجابرى، وقد أغنانى حسن حنفى عن تفسير أسبابها (من النجم الزاهر إلى المدخل الأيديولوجى وما يتصل بهما من نرجسية شمسوس، وإقليمية ضيقة الأفق وكأننا فى مباراة حول فضلى وفضلك، والتنازلات الظاهرية الهامشية لخدمة الآمال فى عملية «بناء معقدة طويلة الأمد» والاتهام الإسقاطى فى «حق العرب أن يشتكوا من شيء من البخل من طرف المفكرين المصريين على أيديولوجيا الوحدة العربية، فقليل منهم كتب فيها، وقليلاً ما كتب هذا القليل»<sup>(٢)</sup>!!

وكلها من أقوال الجابرى والذى ليس بموضوعنا هنا، لكن ترى هل يمكن أن نتساءل عن بعض عليات الطابع المونولوجى فى موقف الحوار هذا عند حسن حنفى، وبعيداً هوناً عما فسرته بنفسه من دوافع لهذا الواقع المرئى عند المثقف العربى؟!

أحسب أن هناك بعض الضرورة لتنف من المقابلات التى لما تكتمل، وفيها حدثنى حسن حنفى عن والده ذلك النموذج الذى يحملك على الإعزاز والتقدير، والذى لا أحسب حسن حنفى يمكن أن يستبعد توحده به فى اهتمامه بالموسيقى، وإتقانه لعزف الكمان، ومواصلته للتدريب عليها فى باريس لولا ظروف أطروحاته وحالته الصحية واستحالة الجمع بين الكمان (الفن) والأطروحة (العلم)، وهنا فإن لاعب الكمان الذى استغرقته آتة طويلاً يعرف كيف أنه إذ يعزف فإن اللحظة المكثفة (الاندماج) لا يتيح له أن يسمع صوت الآلات الأخرى التى تشاركه العزف، بل هو مستغرق فى ذاته، وحتى حوار آتة مع الآلات الأخرى رهين بنوتتها (التمركز حول الذات)، ومن ناحية أخرى - إذا ما كانت الرؤية السابقة محسوبة على «الفكة» - فإن الكمان بطبيعتها آلة شرقية/ غربية، إنها ثنائية المنحى، والمتأمل لإسهامات حسن حنفى الفلسفية/ الفكرية ومشروعه ذى الجبهات الثلاث سيجد كثيراً هذه المقابلات والثنائيات: التراث - التجديد، النقل - الإبداع، الفناء - البقاء، النقل - العقل... إلخ بل إن الجبهات الثلاثة لديه «ترد

(١) حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى «حوار المشرق والمغرب»، (دار توفيق للنشر - المغرب ١٩٩٠).

(٢) محمد عابد الجابرى، فى «حسن حنفى، ومحمد عابد الجابرى، «حوار المشرق والمغرب» (المرجع السابق).

إلى جبهتين اثنتين فقط»<sup>(١)</sup> لكن أكثر من ذلك كله أننا نرى فى تألفية ثنائية وجدانية (فكرية) Ambivalence وهو مصطلح صكه بلويلر Bleuler عام ١٩١١ وذاع استخدامه على يد مدرسة التحليل النفسى لإبراز التناقض والثنائية فى المجالين الوجداني Affective والفكرى Intellectual وغيرهما، وذلك منذ استخدام فرويد له للمرة الأولى فى مقالته عن ديناميات الطرح عندما أضفى على المصطلح بعداً دينامياً<sup>(٢)</sup>، وقد يطول الحديث حول الطابع الطرحى (التحويلي)، والذي نعتبره والثنائية وجوداً محاثياً Polentiel فى الإنسان مع اختلاف فى الدرجة بقدر الإمساك بالقاع اللاشعورى على حد تعبير ميرلو بونتى، الذى أحسبه مع باشلار (وهما فلاسفة فى مقام أول)، قد اهتمما بالإمساك باللاشعور وفض الكبت، حتى أن باشلار يرى أنه ما من سبيل للتخطى وتجاوز الوقفة بغير القطيعة Rupture التى تستحيل بغير حدس للكبت... و...

وأعرف أن عازف الكمان الفنان إذ ينطلق بإبداعه قد يتجاوز حدود المنطق المألوف إذ يقدم فى جملة موسيقية مقاماً بعينه ويتبعه بنقيضه كأمر مستملح وإبداعى فى علم الموسيقى. لكن الموقف فى مشروع علمى - فكرى، يحتاج لكل الدقة حتى لاتتناقض العبارات ومضمونها من صفحة لأخرى حيناً، وتطول الوقفات - مع الإحباطات - عن جوهر القضية مع غزارة فى إنتاج يتدثر بمعطيات فى الحياة اليومية حيناً آخر، وهو مانراه يطمع نقاد حسن حنفى وحساده، ويحتاج منه - فى ظنى - لما نعرفه له من دقة يحاسب بها تلامذته ومريديه، بقدر مانرى أن من يقوم بغزالية مضادة - إذا صح التعبير - عليه أن يكون ابن رشد إذ يرد الاعتبار للنظر والتفكير، وفصل المقال هنا ألا يحجم عن رد أو حوار يبنى، وليس مونولوجاً نتغنى به، بقدر أهمية أن يجد إطاره النظرى مسراه فى واقع عملى تفكيراً للوقائع وليس مواكبة عجلى لشذرات فيها، وهو القائل فى مقابلاتنا التى لما تكتمل «الإطار النظرى وسيلة وليس غاية، والغاية هى فهم الواقع وتغييره وتحريكه، لكن أحياناً المثقف العربى نظراً لاعتزازه بثقافته تصبح الوسيلة لديه غاية والغاية وسيلة، وبالتالي يتصور أن الثقافة هى الغاية... ومن ثم يخلق نفسه فى الثقافة وتصبح الأيديولوجيات والنظريات بديلاً عن الواقع، (بينما) الواقع يزداد تأزماً يوماً عن يوم».

(١) حسن حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار الفنية للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩١).

(٢) حسين عبد القادر وآخرون، «معجم علم النفس والتحليل النفسى» (دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٦)، ط ١.

فهل يرضى أن يتأخر موقفه من الواقع (المنهاج، العهد الجديد، والعهد القديم) حتى الآن وهو من كان منهجه نقطة بدء منذ أطروحاته العلمية، لكن المنهج (كجبهة ثانية/ثالثة) تأخر طويلاً، وإذا كان يخشى مدد العمر، فإنني أخشى - ومن منظور سيكلوجي يستند إلى بعض مما ورد في سيرته الذاتية بمرتكزاتها التسعة - أن يستغرقه التأمل والنقد الذاتي الشعوري الذي يصنع المقال، وإحباطات الواقع والانشغال بـ «الفكة» (مقالات فيها عطر فكر نعم، لكن ما الجدوى) فلا يتخطى القطيعة ولايمسك بالاغتراب منشغلاً بالاستغراب، فتكون الغربة عن الأنا، ويرتفع الآخر آنئذ وبحق «وماتدرى نفس ماذا تكسب غداً، وما تدرى نفس بأى أرض تموت»، إن القضية هنا - فى ظنى - «وقل اعملوا» (بصيغة الجمع)!

أى فريق عمل قال عنه «سأنتبه إلى تكوين الباحثين الشبان...»، لكن ليس من أهل التراث والتجديد أو المؤسسات العلمية فحسب، فحسن حنفي نهر يستطيع أن يجرف كثيراً من العشب، ولايكفى أن نعبر فوق جسد مشروعه (الذى لما يكتمل)، أو أن يركن لجرحه المتعال، أو جروح الوطن، فيسكت عن هذا، وتشغله الوقائع اليومية فى ذلك.

بل عليه - فى ظنى - أن يمضى بركبه - الذى يعمل - ومشروعه الذى يجب أن يكتمل، وأن يمد الحرف بحثاً وعملاً فى آن واحد، وهو من نعرفه طاقة لاتكف وفراديس عشق لمصره وعروبتة وقناعاته، وقد يكون الآخر بعض السهد وبعض التقدير، وقد يكون الأنا بعض الشوق وبعض الأرق، لكن الواقع والغد شاطئ العمل وكل الجهد... وله العتبي حتى يرضى.

## حسن حنفى ونقاده

الدكتور أحمد عبدالحليم عطية (\*)

تشير كتابات حسن حنفى كثيراً من القضايا المهمة ليس فى مجال الفلسفة فقط وهو تخصصه العلمى وميدان عمله الأساسى، ولكن فى الفكر الدينى والسياسى والاجتماعى والنقد الأدبى، ويشير مايطرحه من آراء فى هذه المجالات كثيراً من الجدل والنقاش والنقد والهجوم، ولا نبالغ إن قلنا إن ما كتب عنه - مثلما كتب عن الجابرى - يفوق ماكتب عن أى مفكر عربى آخر من المفكرين المعاصرين. والملاحظة الأساسية التى تفرض التساؤل أن معظم إن لم يكن كل ماكتب حوله كان نقداً له وهجوماً عليه. ومما يزيد هذه الظاهرة تعقيداً أن يأتى هذا النقد وذاك الهجوم من اتجاهات فكرية مختلفة ومتباينة فيما بينها: إسلامية وماركسية وتفكيكية وتحليلية نفسية وغيرها.

والسؤال عن ماهو السبب فى هذا النقد الحاد والهجوم الشديد؟ وعن دور هذا النقد فى إيجاد حركة فلسفية واعية فى مصر وحركة نقدية قادرة على المتابعة والحوار؟ ومهمة الدراسة الحالية مناقشة هذه المسألة، أو على الأقل طرحها للنقاش. فماذا قدم حسن حنفى من آراء فى القضايا التى تناولها فى كتاباته الكثيرة؟ وماهى وجهات النظر المختلفة التى طرحها واستوقفت معاصريه؟ أهى الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الذات والآخر، اسرو والغرب، الماركسية والإسلام، الهوية والخصوصية، الأصولية والاستغراب؟ وماهى

---

(\*) أستاذ الفلسفة المساعد بأداب القاهرة.

المناهج التى قدمها معاصروه فى تقديم هذه الآراء؟ هل هى المناهج التقليدية السلفية النصية أو العقلية، الشعورية الحدسية أو الاجتماعية التاريخية الجدلية؟ وأين محور الخلاف بين حنفى ونقاده هل فى التحليل العلمى المعرفى أو الدينى العقائدى أو السياسى الأيديولوجى؟ ولماذا أجمع كل من كتب عنه أو الغالية العظمى منهم على نقد أفكاره بل أحياناً الهجوم العنيف عليها؟ هذا هو الإشكال الأساسى الذى تدور حوله الدراسة الحالية، أى قضايا النقد الفلسفى ومناهجه، أبعاده ومستوياته، ويهمنى قبل أن نتناول هذا الإشكال أن ندلى ببعض الملاحظات الأولية التى تلقى الضوء على مانحن بصدده.

الملاحظة الأولى أننا اخترنا بعض النماذج المثلة لوجهات النظر النقدية المختلفة من أجل معرفة كيف تعاملت مع كتابات حسن حنفى، وهذه النماذج قدمت إما فى شكل كتب مستقلة أو مقالات فى دوريات أو فصول فى كتب مثل: وجهة النظر الدينية التى نجدها لدى كل من: محسن الميلى فى كتابه «ظاهرة اليسار الإسلامى: قراءة تحليلية نقدية» تونس ١٩٨٣، ود. أحمد خضر فى «وقفات مع اليسار الإسلامى» سلسلة دراسات بمجلة المجتمع، اليمن، أو نقد د. محمد عمارة للتراث والتجديد مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، أو محمد إبراهيم مبروك فى كتابه «مواجهة المواجهة» وبعض كتبه الأخرى، وبالمقابل نجد وجهة النظر الماركسية كما طرحها ناهض حتر فى كتابه «التراث والغرب والثورة: فى فكر حسن حنفى» الأردن ١٩٨٦، وأديب ديمترى: النخبة الحائرة بين اليمين واليسار (اليسار العربى، العدد ٦٥) وفيصل دراج «حسن حنفى وتنظير اللاعقلانية» (اليسار العربى)، ورفعت سلام: تجديد التراث شرط النهوض فى كتابه «بحثاً عن التراث العربى» القاهرة ١٩٩٠، ود. محمود إسماعيل فى «القراءة الأيديولوجية للتراث العربى» أدب ونقد، نوفمبر ١٩٨٧. وكذلك نجد وجهة النظر التفكيكية التى قدمها على حرب فى كتابه نقد النص بعنوان «حسن حنفى مشروع فكرى مثلث الجبهات» بيروت ١٩٩٣، وقد أسهم بعض الكتاب فى تقديم دراسات من منظور التحليل النفسى كما فعل جورج طرايشى فى كتابه «المثقفون العرب والتراث» لندن ١٩٩١، وقراءات كل من د. صلاح قنصوة لعلم الاستغراب (الهلال مايو ١٩٩٢) ود. نصر حامد أبو زيد «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى»، ود. فؤاد زكريا فى دراساته المتعددة خاصة «مستقبل الأصولية الإسلامية فى ضوء أفكار الدكتور حسن حنفى».

تلك مجرد نماذج نتوقف أمام بعضها بالدراسة التحليلية، وبالطبع هناك عدد من الكتابات الأخرى وبعض الدراسات الأكاديمية العربية والأوروبية التى خصصت لدراسة فكر حسن حنفى نشير إليها بإيجاز فى مواضيع مختلفة من الدراسة لكنها لاتندرج مباشرة ضمن إطار هذه الدراسة، ونفس الأمر ينطبق على التحليلات والعروض المختلفة فى دراسات مستقلة أو مقدمات ترجمات أعماله إلى اللغات المختلفة الأندونيسية والتركية واليابانية والألمانية.

الملاحظة الثانية ولعلها تكون الأولى هى أن هدفنا ليس عرض أفكار حسن حنفى ولا تبنيها للدفاع عنها مقابل ماوجه إليها من انتقادات ولا الهجوم عليها عن طريق تكديس ماوجه إليها من اعتراضات ولا أيضاً وضع الموقفين تجاه بعضهما البعض باسم الحياد تاركين للقارئ استخلاص مايره من هذين الموقفين، بل هو تحليل هذه الأعمال بقصد دراسة آليات النقد الفلسفى العربى المعاصر انطلاقاً مما طرحنا من أسئلة.

الملاحظة الثالثة والأخيرة أننا لن نعرض لكل سؤال من الأسئلة السابقة على حدة موضحين موقف كل اتجاه نقدى من أفكار صاحب التراث والتجديد، بل سنعرض لهذه الاتجاهات النقدية الأساسية فى واقعنا الثقافى والفكرى والتى يكمن خلفها تيارات عقائدية وسياسية؛ مستخلصين الدوافع والأسباب ووجهات النظر التى تقدمها مقابل ما اختارت أن تتعامل معه من قضايا طرحها حسن حنفى فى محاولة لبيان حركة النقد الفلسفى فى مصر معقبين فى النهاية ببعض الملاحظات الختامية التى تحدد معالم هذا النقد فى أهم القضايا التى يطرحها المفكرون العرب المعاصرون.

## أولاً: من الموقف من الغرب إلى مستقبل الأصولية الإسلامية:

### ( أ ) الموقف الطبيعى و«التراث والتجديد»:

يمثل الحوار الدائم والمستمر بين صاحب «الموقف الطبيعى» وصاحب «التراث والتجديد» ملمحاً أساسياً فى حياتنا الفكرية بدأ منذ أكثر من ربع قرن واستمر حتى اليوم. يتحدد هذا الحوار حول الموقف من الغرب، حيث بدأ حسن حنفى بكتابة عدد من الدراسات فى مجلة الطليعة والكاتب والفكر المعاصر بعد عودته من فرنسا وذلك فى أعقاب هزيمة يونية ١٩٦٧. وتوقف فؤاد زكريا ليناقدش «موقفنا من التراث الغربى» الذى نشره

حنفى فى الفكر المعاصر (يناير ١٩٧٠) ورد عليه زكريا فى نفس العدد محدداً بداية حوار نقدى مثمر بدأ عقلاً وأخذ يتحول إلى هجوم واستمر وكاد أن ينتهى انفعالياً. ووصل إلى ذروته فيما كتبه زكريا حول مستقبل الأصولية الإسلامية - والذي نشر بعد ذلك فى كتابه الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة - رداً على مقالات حسن حنفى «الحركة الإسلامية المعاصرة» بجريدة الوطن الكويتية محدداً هدفين له:

الأول: هو بيان أوجه الخطأ والتناقض التى يعرض لبحثها.

الثانى: هو الإدلاء برأيه الخاص فى الموضوعات الخطيرة التى تثيرها (ص ٥٠).

والنغمة الأساسية التى تسود نقد زكريا هى التناقض الذى يسود كتابات حنفى والذى يمثل بالنسبة له لغز يعترف بوقوفه أمامه عاجزاً عن الفهم (ص ٥٤)، فبالإضافة لما يرصده من تناقض فى أحكام حنفى على دور الفقهاء وتحليله لعقليتهم يقف أمام ما يسميه بالتناقض الأكبر بين الموقف العام لحنفى فى مقالات جريدة الوطن وموقفه المعروف فى كتبه وأبحاثه الأخرى؛ خاصة «التراث والتجديد» الذى دافع فيه حنفى بكل قوة عن تحويل النص الدينى إلى حقيقة تعاش فى العصر الحديث وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية فى التاريخ (ص ٥٦). ويصدر حكمه الذى رده عدد كبير من الكتاب بعد ذلك وهو «كيف يمكن لمؤرخ يريد تحديد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة ويظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجة الموضوع» (ص ٥٧).

وهذا النقد الذى انتشر يندرج فى تصورنا فى إطار ما يسميه بـ «أوهام المسرح» حيث رده الكتاب لأن قائله فواد زكريا، بينما هو نقد لا يصمد أمام التحليل، فلا أخال ناقداً يتهم البنية الداخلية لنص ما بالتناقض لمجرد أن ما جاء فيه من أفكار يتناقض مع عمل آخر للمؤلف صاحب النص. إن استغراق زكريا فى الاهتمام المبالغ فيه بما يسمى بالاتساق الفكرى وحرصه على المنطق الصورى الشكلى أبعدته عن الاهتمام بجوانب أخرى فى دراسته للظاهرة الإسلامية، وهى الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما تنبه إلى ذلك ألكسندر فلورس فى دراسته «فؤاد زكريا وجدالياته للظاهرة الإسلامية المعاصرة» مما يجعلنا نتساءل عن حقيقة التناقض النظرى الذى ينتج مواقف متماسكة اجتماعياً وسياسياً مقابل الاتساق النظرى الذى يؤدى إلى مواقف عملية متناقضة!



إن نقد زكريا لا ينصب فقط على مقالات الوطن بل يمتد إلى معالجة حسن حنفى للموضوع، وهذا يجعلنا نتساءل هل القضية والغاية والتحليل والنتائج التى قدمت فى «التراث والتجديد» هى نفسها مانجده فى مقالات الوطن عن «الحركة الإسلامية المعاصرة» كما أراد زكريا أن يمرر علينا ذلك فى بحثه المشار إليه؟ أظن أننا لو دققنا النظر وأعملنا الفكر نجد أننا بإزاء خطابين متميزين أحدهما فلسفى ابستمولوجى وهو مانجده فى «التراث والتجديد» فهو عمل ذو غاية علمية موجه للباحثين والعلماء، بينما الثانى خطابى دينى ذو غاية سياسية يختلف فى الموضوع والتحليل عن الأول. والسؤال: ما الذى جعل فؤاد زكريا - وهو أقدر من غيره على إدراك هذا التمايز - يجمع بين الخطابين ويتعامل معهما خالطاً بينهما؟

فى تقديرى أن خلافاً أساسياً فى التوجه بين حنفى وزكريا يكمن خلف هذا النقد «فزكريا - كما يرى فلورس - من أصحاب الدعوة للعقلانية والحدأة فى الوطن العربى دونما تحفظ على غربية الأفكار العقلانية التى تغلغت فى مصر والوطن العربى ولو عن طريق الهيمنة والغزو الفكرى وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلانى الحديث فى الحياة الثقافية العربية». بينما حنفى فى أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربى معطياً للتراث الفكرى العربى الإسلامى مكاناً واسعاً فى مذهبه التجديدى». ومن هنا فإن نقاط الاختلاف بينهما شديدة الاتساع، ونستطيع تحديدها طبقاً لمقتضيات بحثنا الحالى فى قضيتين هما:

١ - قضية الهوية والأصالة.

٢ - قضية الموقف من الغرب.

وهما القضيتان اللتان اتخذ فيهما المفكران موقفين مختلفين.

ويتضح هذا الخلاف إذا ما تتبعنا تحليلات زكريا والتى تتخذ من مقالات حنفى ذريعة لمناقشة فكر الجماعات الإسلامية وهو الهدف الثانى - أو قل الرئيسى من دراسته - حيث يرى أن حنفى ينظر إلى نفسه فى كثير من الأحيان على أنه امتداد عصرى لتراث الفقهاء، وينتقى نصوصاً تكشف عن تعاطف وتقدير من حنفى لأصالة الفقهاء القدامى، ويتوقف أمام فهم حنفى للأصالة بالنقد، يقول: «تنطوى عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لمعنى «الأصالة الإسلامية» حيث ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويعد تحديث النص الدينى ابتعاداً عن الأصالة» (ص ٥٢).

ومنذ فترة طويلة لاحظنا - جوشي Govi - أن قيمة زوايا الانكسار ليست هي القيمة المعطاة عن طريق التجربة، ولكن تم تصحيحها عن طريق بطليموس. بعبارة أخرى فإن هذا الأخير عدل النتائج تعديلا طفيفا لكي يبرر دقتها.

وبعد نوجيباور o. Neugebauer كتب لوجين A. lejeune أن هذه الطريقة لضبط السلاسل الرقمية والتي تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة كانت مألوفة لعلماء الفلك البابليين. إذن فهذه الطريقة التي لم يقد بطليموس بصياغتها التي توصل إليها الفارسي وكييلر

$$F(i) = \frac{d}{i} = \frac{110+i}{400} \quad \text{Avec } d = i - r$$

لم تكن هذه الطريقة قد ظهرت في عهد بطليموس ولكنها ظهرت في عهد ابن الهيثم، وهذا الأمر الأكثر مفاجئة إذا ما كنا نضع التعديل المكتمل نصب أعيننا ولذلك أسباب عديدة منها اثنان لهما أهمية هنا؛ من ناحية استمر ابن الهيثم في الاستعانة بعلاقات الزوايا بدلا من تطبيق قانون سنيليوس Snellius غير أنه عبر عنها عن طريق سلفه بن سهل، ومن ناحية أخرى فإن اكتشافه الخاص بالزيف الكروي حث ابن الهيثم ومن بعده خلفائه - بالرغم من عدم الثقة في القيم الرقمية - إلى البحث عن وصف كمي، وبمعنى أدق فإنه بهدف الحصول على هذا الوصف فإن خليفته ومفسره الفارسي (توفي في عام ١٣١٩) توصل إلى بحث كمي لم يكن هناك ما يضاهيه لمدى طويل.

كان الفارسي يتبع هدفا واضحا ألا وهو إيجاد لوغاريتم يمكن أن يعبر عن استقلال وظيفي بين زوايا السقوط وزوايا الانحراف من أجل طرح قيم الانحراف لأي خط تلاقي، مع الأخذ في الاعتبار وسطين محدودين إذن فهو يقسم النسبة  $[0 \text{ و } g0]$  إلى اثنين  $[0 \text{ و } ٤٠]$  و  $[٤٠ \text{ و } g0]$ ، ويقارب الدالة  $f(i) = d/i$  عن طريق دالة مماثلة لـ  $[g0 \text{ و } ٤٠]$  - كما نجد نفس الشيء عند بطليموس - وعن طريق دالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية لـ  $[0 \text{ و } ٤٠]$ ؛

$$F(i) = \begin{cases} \frac{18000 + 265i - i^2}{72000} & \text{Sur } [0^\circ, 40^\circ] \\ \frac{110 + i}{400} & \text{Sur } [40^\circ, 90^\circ] \end{cases}$$

بعد ذلك يقوم بتوصيل خطي التوليد بافتراض أن الاختلاف الأول هو نفسه في نقطة  $i = 40$ : أو بعبارة أخرى بأن نفترض أن المنحنيات محركة في هذه النقطة.

متفاوتة فى المراحل المختلفة التى مرت بها مصر تحت حكم ثورة يوليو التى يدعى فى بداية مقالاته أن حنفى يعبر عنها. لانقصد القول بتناقض أحكام فؤاد زكريا، ولكننا نشير إلى المنهج الانتقائى الصورى الشكلى فى التعامل مع الأفكار والأحداث والذى يتضح فى الفقرة الأخيرة من دراسته موضع التحليل والتى يشخص فيها المآزق الحقيقى الذى تعاني منه مصر فى تطلعها إلى المستقبل وهو اضطرارها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وفى طريقة حله لهذا المآزق بطريقة أفلاطونية يقول: «لن يكون لنا خلاص إلا فى اليوم الذى يصل فيه الذين يفكرون إلى المستوى الذى يتيح لهم أن ينقلوا فكرهم إلى حيز الفعل المؤثر، أو يصل الذى يفعلون إلى المستوى الذى يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستنير» وهذا هو نفس الموقف الذى انتقده زكريا فى دراسته لمحاورة الجمهورية لأفلاطون.

#### (ب) التحليل النفسى، التراث وعقدة الماضى:

ونفس الموقف السابق من كتابات حنفى ونفس الاتهامات يكررها جورج طرايشى فى كتابه «المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسى لعصاب جماعى» حيث تتجلى القدرة الذاتية لمؤلفه فى الإضافة للتحليل النفسى الذى يمتد به ليطبقه على نتاج المفكرين العرب «إذ إن التحليل النفسى مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعى، هو أيضاً فن ذاتى وخصوبته كمنهج مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص «مطبق» المنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه وزحابتها» (ص ١٠). يتناول طرايشى العصاب الجماعى الذى يعرفه بأنه كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية. والعقدة التى يتمحور حولها العصاب الجماعى العربى هى «عقدة التثبيت على الماضى»؛ والذى يخصصه فى خطاب التراث أو الخطاب التراثى فى نتاج الانتلجانسيا العربية المعاصرة أو مايسمى نفسه بخطاب الأصالة، وكتاب طرايشى يتكون من قسمين، الأول: العصاب الجماعى للانتلجانسيا العربية فى الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، والثانى حالة مشخصة وخاصة من تظاهره وهى الحالة التى تقدمها كتابات حسن حنفى «الذى هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغزر إنتاجاً لخطاب التراث فى الأيديولوجيا العربية المعاصرة» (ص ١١).

وينطلق تحليل طرايشى فى دراسته من القول بازدواجية العقل فى كتابات حسن حنفى مردداً نقد فؤاد زكريا متوسعاً فيه مع طلاء فرويدى، فهو يرى أن أول وأكثر مايلفت النظر

فى كتابات حسن حنفى هو قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه (ص ١٠٥)، ومن هنا فهو يصارع لبيان التناقض فى الموقف المنهجى وفى الموقف من القضايا وفى الموقف من الوقائع وفى الموقف من النصوص وفى الموقف من الأشخاص ولا يفعل سوى رصد ما يراه تناقض فى كتابات حسن حنفى. إن علينا أن نطرح على المحلل الناقد سؤال حول قدرة التحليل النفسى على التعامل مع الخطاب العربى المعاصر ونشير هنا إلى دراسة على الصراف «الخطاب العربى على سرير بروكوست» (الوحدة العدد ٩٢)؛ التى تقدم نقداً مهماً لمعالجة طرايشى، وكما يخبرنا الصراف فإن معالجة التحليل النفسى للخطاب العربى المعاصر تقرأ هذا الخطاب من وجهة نظر ضيقة أولاً. وأنها تتخلى عن الواقع بمقدار ما يتخلى «الخطاب العصابى» عنه ثانياً، وأنها تقدم قراءة انتقائية ولا تاريخية ثالثاً؛ انتقائية لأنها تنتخب من الخطاب العربى ما يلائم المنهج التحليلى النفسى وتجبر مفردات الخطاب على الدخول قسراً فى حقلها الدلالى لا تاريخية لأنها تقرأ الفكر لا بوصفه سيروية متصل بحركة الواقع بل بوصفه وضعاً وتحديداً لا بوصفه حركة بل سكوناً» (ص ١٨١)، الانتقائية التطبيقية، والتعميم النظرى والقياس من دون براهين وتثبيت ما يتحرك ويتبدل ومجانبة الواقع بل تجنبه هى من جملة ما يتسم به عمل جورج طرايشى (ص ١٧٧).

إن توقفنا أمام نقد طرايشى الذى اعتمد فيه كما يظهر فى الفقرة الأولى من القسم الثانى على فؤاد زكريا تهدف فى المقام الأول - كما أسلفنا - إلى بيان المناهج المختلفة التى تعاملت مع كتابات حسن حنفى، فالتحليل النفسى كمنهج وطريقة فى العلاج يعتمد على التداعى الحر الطليق للعصابى أو المريض النفسى لاستخراج العقدة النفسية المخفية فى أعماق اللاشعور، أما المعالجة التى يقدمها لنا طرايشى القائمة على تحليل نصوص حسن حنفى فهى معالجة قاصرة تماماً لأن النصوص التى يتدخل فيها المؤلف عن وعى بالتنظيم والحذف والتعديل والصياغة بحيث يقدم لنا خطابه الواعى الذى يريد إيصاله للقارئ تختلف تماماً طبقات اللاشعور وتسعى لاختفاء الكبت والعقد فهل تتيح النصوص المكتوبة الوصول إلى أعماق الكاتب والحفر فى طبقات شعوره؟

إن محاوله طرايشى يتفق فى توجهه الأساسى مع ما قدمه فؤاد زكريا وهو البحث عن التماسك الفكرى خلف ما ظناه تناقضاً فى كتابات حسن حنفى فقد تعامل مع الظاهر

والمعلن أكثر من تعاملها مع المكبوت والحنفى والمقموع والمسكوت عنه، وهذا ماحاوله على حرب فى دراسته عن حسن حنفى مستغرباً.

### (ج) التفكيكية للهوية وليس للغرب:

يعلن على حرب عن منهجه التفكيكى فى قراءة النصوص، وتفكيكياً يتعامل مع حسن حنفى الذى يعده واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجهة على الساحة الفكرية فى الوطن العربى من أصحاب مشاريع التجديد والتحديث، فهو يتناول التراث تناولاً نقدياً لا يعيد من خلاله النظر فى المفاهيم والمذاهب وحسب بل أيضاً فى الأصول ذاتها وهذا إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الوضع يكاد ينسف الأسس والمسلمات (حرب: نقد النص ص ٢٨)، ففى مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة» يعلن حنفى بوضوح وصراحة وجرأة رفضه للمقدمات التقليدية فى علم أصول الدين الإسلامى. «إنه يحاول أن يثور على العقيدة بالتححرر من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابتة من أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصول وزعزعة أكثر البديهيات القارة فى العقل العربى الإسلامى» (ص ٣٠)، إلا أنه يرى أن الفيلسوف المسلم لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه «وهذا هو الفصام بعينه» (ص ٣٠)، هذا ماكتبه حرب بعنوان حسن حنفى ثائراً بمناسبة صدور كتابه من العقيدة إلى الثورة ويخصص له دراسة أطول بعنوان حسن حنفى مستغرباً يناقش فيها عمله «مقدمة فى علم الاستغراب».

يؤكد حرب على «قوة النص» عند حنفى: «فأنت قد تخالفه وتنتقده. ولكن لايمكنك إلا أن تعترف وأنت تقرأه بأنك أمام باحث قدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه» (ص ٣٤)، ومن هنا لايملك على حرب حسب منهجه إلا أن يبدأ بالهامش فهو لايهتم - كما يذكر لنا - بما يصرح به حنفى بل بما يستبعده ولا يقوله، منقباً عن خروم نصه وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذى ينحوه فى تناول النصوص وهو «مذهب أهل التفكيك» (ص ٣٠).

إن خطاب الهوية فقد حجيته ومصداقيته ومآله وينبغى أن نخضع هذا الخطاب عند حرب لفحص نقدى نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التى تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة، والتفكيك يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت والالتفات إلى الهامش

والمستعبد والمسكوت عنه»، ومن هنا فهو يبدأ نقضه من الفصل الأخير وبالتحديد من الخاتمة التى يتحدث فيها حنفى عن «النقد الذاتى وحدود العمر» ليظهر هاجس الكتابة عنده.

دعنا نستمع لما يستخرجه حرب من تجربة الكتابة عند حنفى، يقول إن حنفى لا يعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لا يعتبرها محاولة للخلاص الفردى بل هى عنده هم جماعى. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن المفكر يتعامل مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة فى حمل الأمانة الفكرية وفى الدفاع عن الهوية والذات. كذلك يتعامل مع نفسه كمثقف بالمعنى الحديث للكلمة (ص ٣٦) ليخرج من ذلك أن نموذج المثقف الداعية يخترق نص حنفى من أوله إلى آخره (ص ٤٠)، إن مايركز عليه ناقدنا هو أن حنفى يركز فى عمله إلى التخلص من سطوة التراث الغربى ويضيف - متناسياً ما سبق أن قدمه حنفى فى «من العقيدة إلى الثورة» إن دارس الغرب (حنفى) لا يريد درس التراث وموضعيته... يعطى حنفى الأولوية لدرس العقل الغربى وموضعيته دون العقل العربى، متغافلاً عن أمر وهو أن الفكر الغربى هو الذى أيقظنا من سباتنا الحضارى.. مستتراً على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمنا الفكرية يتمثل فى الخضوع للنصوص التراثية التى تسجنتنا فى زنزانتها» يستدرك حرب بعد حوالى أربعة صفحات فى هامش طويل إلى أن حنفى يقف فى مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة فى تعامله مع التراث الإسلامى بل إنه يفوق الجابرى فى نقده كما يؤكد حرب مستشهداً بقول صادق العظم، وإن كان يرى أن صاحب التراث والتجديد يتردد بين الانغلاق والانفتاح، فهو يقدم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر وفى أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركان الذى يعد الأكثر تفكيراً للعقل الإسلامى» (هـ - ٣ ص ٤٤). والحقيقة أننا هنا وفى هذا الهامش بالذات أمام تردد على حرب أكثر من تردد حنفى ذلك لأن ناقدنا التفكيكى الذى لا يؤمن بالهوية والوحدة يأبى أن يتعامل مع نص حنفى ككل ويفصل بين أقسام عمله الواحد (التراث والتجديد) الذى يضم «من العقيدة إلى الثورة» كما يضم «مقدمة فى علم الاستغراب» ويراه فى أحدهما مدافعاً عن الهوية مهاجماً الغرب «الاستغراب» وفى الآخر صاحب مواقف جريئة. وهذا ما أوقعه فى عدة أوهام أسقطها على نص حسن حنفى أو أسقطها من نص حنفى المؤلف، فهو يحدثنا عن الوهم الفلسفى الذى مصدره

الذاتية - كما يخبرنا - والتي ترجع إلى ديكارت بينما الأمر عند حنفى مرده إلى الشعور والخبرات المعاشة ومن ثم فلا فصل كما تصور الناقد بين الذات والموضوع، بل تداخل بينهما. ويحدثنا عن وهم التأسيس حتى يصل إلى صلب ما يهدف إليه منهجه وهو ما يطلق عليه وهم الأنا ويعنى به «الاعتقاد بوجود هوية صافية فى ماهية ثابتة أو بداية لحظية أو أنا مركزية» يقول: «يواجه حسن حنفى الآخر أى الغرب بهوية غير قابلة للتحديد» (ص ٥٢) ليؤكد لنا أن الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز وتبدع وتجدد بتحويل الأصل وصرفه ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. هنا أيضاً يمكن أن نحدد نقد حرب لحنفى فى موضعين هما القول بالهوية والموقف من الغرب. يتحدد النقد إذن بالنقطة التى ينطلق منها الناقد أو قل بالإطار المرجعى له.

### ثانياً: اليسار الإسلامى وضعية تاريخية مادية علمانية:

تعددت الكتابات النقدية لما قدمه حسن حنفى تحت عنوان اليسار الإسلامى من كتاب وباحثين فى الفكر الدينى وتراوحت هذه الكتابات بين الكتابة الحماسية الوعظية والتحليل العلمى الدقيق وأغلبها يقف عند النصف الأول من العنوان فيصف به عمل حنفى بأجمعه، فاليسار الإسلامى هو ماركسية مقنعة ومادية ملحدة ورفض مستتر للدين ومن هنا تصف هذه الكتابات جميعاً عمل حنفى بالمادية والوضعية والتاريخية والعلمانية والتجريبية والعقلانية وكأن الفكر الدينى خلو من هذه الأسس، التى يدين الداعين لها عمل حنفى بأضدادها تماماً.

والعمل المبكر الذى سعى إلى تحليل ونقد كتابات حنفى يحمل عنوان «ظاهرة اليسار الإسلامى، قراءة تحليلية نقدية» للكاتب التونسى محسن الميلى ١٩٨٣، فالكتاب قراءة فى فكر حنفى، الذى يستشهد به المؤلف لبيان الجذور التاريخية والفكرية لظاهرة اليسار الإسلامى (ص ١٧ - ١٨) وحين يعرض لليسار الإسلامى كمشروع حضارى (ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩) مؤكداً أن حنفى يعطى لليسار الإسلامى تعريفاً أكثر شمولاً وأكثر وضوحاً وغموضاً فى نفس الوقت حيث يتحول معه اليسار الإسلامى إلى مجموعة من كتابات ذات الاتجاهات الفكرية والسياسية المتباينة» (ص ٣٣) ويحدد أهم الخصائص الفكرية لليسار الإسلامى اعتماداً على نصوص حنفى وهى: معاداة منهج النص أو العقلية النصية (ص

(٣٦)، ومحاربة السلفية (ص ٤٠، ٤١) وهو موقف نقدي تاريخي من التراث يقوم بإحياء الجوانب الثورية والتقدمية فيه (ص ٤٢ - ٤٣) مع القيام بعمل تجديدي واسع (ص ٤٤) يعتمد الفهم المقاصدي للشريعة (ص ٤٦).

ويرفض الميل إلى هذا الفهم الوضعي المادي التاريخي «لقد ظن حنفي أن الوحي أغلبه «وضعي» وكأن الوحي لا يأتي إلا تصديقاً للواقع ومصادقة عليه. نقول إن هذا التوظيف مخالف تماماً لطبيعة الوحي فهو ينتهي بنا منطقياً إلى تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً» (ص ٧٨). ذلك لأن اليسار الإسلامي يجنح بأسباب النزول لإثبات تاريخية الوحي، وبالتالي إمكانية تجاوزه. والنتيجة التي يصل إليها المؤلف هي الحكم على هذا الاتجاه بالقصور في الفهم والتسرع في الحكم (ص ١١٧ - ١٢٠) وأن المسكوت عنه أخطر من المصرح به (ص ١٢٧) وهذا النقد يوجد لدى كل نقاد هذا الاتجاه إن حسن حنفي واع بما يقوله ومايسكت عنه، إنه يريد أن يربط الوحي بظروف نزوله ويريد أن يتخذ من الناسخ والمنسوخ حجة لإتمام نسخ أحكام القرآن، ويريد أن يبرز الوحي كما أبرزه فرويد أو ماركس... وينتهي إلى أن حنفي وإن لم يصرح بهذه النتائج فإنها لازمة لكلامه واستدلاله، وأنه يريد تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً تمهيداً لتجاوزه» (ص ١٢٨).

ونفس هذا الموقف وربما نفس المقولات مع اختلاف في تناول نخبها في «وقفات مع اليسار الإسلامي» وهي سبع مقالات متتالية كتبها الدكتور أحمد خضر في مجلة المجتمع اليمنية (الأعداد من ٩٠١ حتى ٩٠٦) وهي مقالات يغلب عليها الخطائية والوعظ والتحذير من التحليل والنقد: فالدكتور حنفي من أنصار فلاسفة التنوير، الذين اعتبروا العقل مقياس العقائد، وهو لا يرى حرج في تطبيق فلسفاتهم على القرآن «هنا تظهر سمة أساسية في كتابات أصحاب هذا الاتجاه النقدي هي الخلط المتعمد بين الوحي والفكر الديني فأى نقد للفكر الديني والعلوم الإسلامية أو أية دراسة تحليلية لها فهي تتجه لديهم مباشرة إلى هدم العقائد ورفض الوحي». وهو يرى ويريد أن يذكر الإسلاميين بأن فلسفة التنوير هذه قد أدت بالدكتور حسن حنفي إلى رفض الفاضل الحلال والحرام والدنيا والآخرة والجنة والنار والملاك والشيطان واستبدالها بأفكار أكثر عقلانية مثل: الشعور والذات والعقل والحركة... ونذكر الإسلاميين (لاحظ التوجه الديني لا العلمي في الخطاب) بأن الدكتور حسن حنفي قال بالحرف الواحد «لا يحتاج الإنسان كي يكون مسلماً إلى الإيمان بالجن والملائكة



والشياطين والعفاريت. وقد أوصلته الفلسفة إلى الاعتقاد بأنها ليست إلا رموز» (العدد ٩٠١ ص ٤٠) وهذا معناه أن خطاب التراث والتجديد مستورد ليس تراثيا، بل أوروبيا.

إن نظرة حنفى للتراث القديم ماهى إلا نظرة بعين أوروبية وبعقلية أوروبية وبمنهج أوروبى... لا يهدف - من وجهة نظر الناقد - إلا إلى رفض الماضى بكل ثقله والموروث بكل الثقة الموضوعة فيه. فهو (أى حنفى) يحاول إعادة تفسير الماضى الإسلامى ليس بوصفه عقيدة وإنما بوصفه ثقافة إنسانية فأصبح التراث ثقافة لاعقيدة يفسر بغية قتله لا إحيائه (ص ٤١) ومن هنا واجب التنويه، فواقع الحال أن الأسلاميين - من ذوى النوايا الطيبة - لا يفهمون حقيقة الاتجاه الفكرى العام للدكتور حسن حنفى (ص ٣٩).

لن نتوقف أمام خلط المفاهيم والمصطلحات ولا عدم التمييز بين التراث والعقيدة والثقافة ولا قدرة الكاتب على الولوج إلى أعماق حنفى للكشف عما لا يبصره الإسلاميين الطيبين البسطاء لكن نتوقف أمام وصفه لجهد حنفى بالعقلانية والتنوير والمنهجية وقصر هذه الخصائص على الفكر الأوروبى. وهذا فى نظره يوضح الروافد اليهودية فى فكر حنفى، وهو العنوان الذى أطلقه الناقد على المقالة الثانية من مقالاته. فالذى فعله الدكتور أنه أراد أن يطبق نفس المنهج الذى طبقه سبينوزا وأثبت به تحريف التوراة والإنجيل، أراد الدكتور أن يطبقه على التراث الإسلامى عامة وعلى القرآن خاصة (العدد ٩٠٢ ص ٤٧) حينما اختار حنفى رسالة اسبينوز لترجمتها لم يكن اختياره لها عشوائياً وإنما لحاجة فى نفسه. لقد وجد فيها الملاذ والمخرج والستار الذى يختبئ من ورائه ليحدث فى أمر الدين ما يريد أن يحدثه (ص ٤٨). وهذا ما يكرره الناقد فى المقالة التالية (العدد ٩٠٣) فالسبيل الذى يدعو إليه الدكتور هو طريق موالاة اليهود والنصارى (ص ٢٧). وهى مسألة لا يقدم لنا الدليل عليها. إن تقديم أسبينوزا فى العربية يقدم نقداً لما اعتور الكتب الدينية من تشويه، وهو ما نبهنا إليه الفكر الدينى الإسلامى فأسبينوزا ضده الانحراف الذى طرأ على الفكر الدينى اليهودى لذا فهو مستبعداً من قبل رجال الدين الرسميين. وبالتالي فإن من يقدم اسبينوزا لا يوالى اليهود، ولكن يكشف زيفهم!

إن النقد المشترك الذى يقدم لليسار الإسلامى هو محاولة تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا. وتحت عنوان ثورة باسم الدين أو ثورة على الدين (المقالة الرابعة) يرى خضر أن اليسار يستخدم كل معاول الهدم التى استخدمها مفكروا الغرب وفلاسفته ليهدم بها

الإسلام، يريد هذا اليسار تفريغ الإسلام من العقيدة وتحويله إلى أيديولوجية. فاليسار الإسلامى ماركسية مقنعة كما يؤكد الناقد، حيث لم يجد حسن حنفى دليلاً أو برنامجاً أعظم من الماركسية (العدد ٩٠٦ ص ٤٩). واليسار الإسلامى يريد تقديم الفلسفة قبل الدين (العدد ٩٠٧ ص ٤٤ - ٤٥).

هذه الانتقادات تظهر أكثر وضوحاً عند أبرز ممثلى التيار الإسلامى الدكتور محمد عمارة فيما كتبه عن التراث والتجديد (المسلم المعاصر، العدد ٧٧)، الذى يرى فى التراث والتجديد محاولة لأنسنة الدين وتفريغه من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته و«مطلقاته» و«مقدساته». «فتحن إذن - من وجهة نظره - بإزاء استعارة لفلسفة «التنوير - الغربى - العلمانى» يريد الدكتور حسن أن يتعامل بها مع الإسلام كما تعامل التنويريون الغربيون مع النصرانية الأوروبية إبان النهضة الأوروبية الحديثة (ص ٢١٠)، ويرى أن مذهبه فى التعامل مع التراث «المخزون النفسى» هو تصفية لهذا المخزون وتبخيراً له، وتخلص منه لا برفضه وإنما بإعادة تفسيره». فهو يلغيه ويصفيه لكن باسمه وبلغته وتحت مظلته. وهذا منهج أذكى - ولا نقول «أخبت» - فى التعامل مع هذا «المخزون»! لأنه سبيل «غير مباشر» فى التصفية والإلغاء. وليؤكد ذلك يستشهد بقول حنفى - الذى نتفق فيه معه - من أن مهمة التراث والتجديد هى التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضى، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبنة والطاعة والسلطان سواء كانت الموروث أم سلطة المنقول».

وتتضح السمة التعليمية فى كتابة عمارة من صيغة الخطاب المباشر إلى قارئه كما يتضح من العبارات التى يتوجه بها للقارئ. ويوضح لقارئه كيف يحقق مذهب «التراث والتجديد» هدفه بأن ذلك يتم فى تركيز الفكر حول «الإنسان» بدلاً من الله. وأن هذا «الانتقال» و«الإلغاء» و«الإحلال والتبديل» إن هو إلا التصحيح الذى يكشفه لنا «التنوير - الغربى» فى صورته التى جاء بها الدكتور حسن حنفى يقول شارحاً «فالتوحيد يعنى وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالمهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم... ووضع المشكلة الوضع الصحيح وهو الوضع الإنسانى الاجتماعى» (ص ٢١٣). ويستنتج من ذلك أن «المطلوب هو علم توحيد بلا «إله» وبلا «عقيدة» وتلك دلالة اختيار الدكتور حسن لمشروعه عنواناً هو «من العقيدة إلى الثورة» (ص ٢١٣).

ولن نقف أمام تحليلات جزئية كأن نوضح مثلاً أن المشروع إذ جاز لنا أن نطلق على ماقدمه حسن حنفى لفظ مشروع، هو التسمية التى حددها له صاحبه وهى «التراث والتجديد الذى يحلو للدكتور عمارة أن يطلق عليه باستمرار مذهب «التراث والتجديد» وليس عنوانها من العقيدة إلى الثورة الذى يمثل الجزء الأول من القسم الأول من العمل ولا توضح دلالة العنوان أى نوع من الإلغاء أو الإحلال والتبديل، بل تؤكد الجوانب الثورية فى العقيدة التى ينبغى أن لا تظل غير متحققة وذلك بأن تصبح واقعاً معاشاً والمثال الذى يقدمه لنا هو التوحيد فتحقق، التوحيد فعلياً وعملياً لايعنى - ولا صرح حنفى بذلك - إلغاء «الإله» وتصفية «العقيدة».

أقول إننا لانهدف إلا إلى تقديم القضايا التى ثقف أمامها نقاد حنفى وتحليلاتهم لهذه القضايا لبيان الأسباب والدوافع التى أدت إلى توجهات كل منهم، وكما رأينا خاصة لدى أصحاب التيار الدينى فإن النقد الأساسى هو سعى حسن حنفى إلى تحويل الدين إلى أيديولوجية، وهى مصطلح غربى مما يتيح للتغريب القضاء على الإسلام.

يقول عمارة مستشهداً بأقوال حنفى مستنكراً لها «إذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهى تحويل العلوم الإنسانية إلى أيديولوجية، وتلك هى الغاية القصوى من «التراث والتجديد» (ص ٢١٤). إن هذا يقود إلى كل مايرفضه كتاب التيار الدينى؛ يقود إلى العلمانية والمادية والإلحاد. لذا يناشد عمارة النصف الثانى من عبارة حسن حنفى اليسار الإسلامى، الجانب الذى يراه مؤكداً للذاتية، فمع كل هذا «العبث - التنويرى» الذى تجاوز به د. حنفى حدود المعقول والمقبول فإن للدكتور حسن ميزة على «التنويريين - المتغربين».. فهو داعية لاستقلالنا الحضارى، ومناضل ضد التغريب والإلحاق الحضارى والتبعية. ومن هنا يتحول بالخطاب إلى المؤلف ويسأل الناقد من موقع الود والأمل: إذا كنت تجرد الإسلام من محتواه الدينى والإلهى.. ألا يسهل هذا على «التغريب» مهمة الاحتياج لهذا الحصن المنيع الذى حفظ ويحفظ لنا وعلينا الاستقلال ويضمن لنا الاستعصاء على التبعية والذوبان؟! إنك حولت إسلامنا إلى علمانية وإلحاد.. فما الذى يبقى عيلاً لعقيدتنا عن الأيديولوجيا الغربية المادية الإلحادية العلمانية؟! وما المبرر إلى التمايز الحضارى عن النموذج الحضارى الغربى؟

إن إطلاق المفاهيم بلا تحديد يظهر فى استخدام الناقد لمفهوم الأيديولوجية . فالدكتور عمارة الذى خصص فى السنوات الأخيرة جهداً كبيراً من عمله للبحث فى مفهوم العلمانية يطلق مفهوم الأيديولوجيا على الغرب كلية أو مايسميه المشروع الحضارى الغربى وكأن الغرب كتلة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، وأن حنفى بعمله أو بحفره فى العلوم الإسلامية - وهنا تتطابق هذه العلوم عند أصحاب هذا التيار مع الوحي والعقيدة - يلقى بنا فى أحضان الغرب والتبعية فماذا سيقدم عمارة من نقد لعلم الاستغراب الذى قدمه حنفى؟ هل سيعتبره أيديولوجية علمانية أو تحقيقاً للاستقلال الفكرى ضد الغرب استجابة لدعوة الود والأمل؟

إننا نتجنب أن نعقب على المواقف النقدية المختلفة مرجئين ذلك إلى تعقيدنا الختامى لكننا نود أن نشير إلى خاصية مهمة تسود معظم كتابات أصحاب هذا التيار هى توظيف انتقادات ممثلى التيارات الأخرى فى عملهم خاصة نقد فؤاد زكريا الذى يشير له أحمد خضر (العدد ٩٠١ ص ٣٩) ومحمد إبراهيم مبروك فى كتابه «مواجهة المواجهة» وكتبه الأخرى كما يستخدم نقد هانى سليمان ذو التحليل الماركسى الذى قدمه فى مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان «التناقض والبراجماتية فى التجديد والترديد فى الفكرى الدينى» (العدد ٦٤ يونيو ١٩٦٧) - دون أن يشير إلى صاحبه فيجمع فى عمله حسن حنفى بين الماركسية والبراجماتية . «الرؤية التى تحكم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام هى رؤية مادية صرفة (ص ٢٠٦)، وأهم مايميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البراجماتى (نفس الصفحة) ومادية الدكتور حنفى تطبع على كل شىء ماركسية معلنة لا خفاء فيها» (ص ١١٠)، فهو يعمل على علمنة كل ماهو إسلامى ثم على ماركسته فى خطوة تالية» (ص ١١٢)، فاليسار هنا لدى معظم كتاب هذا التيار يعنى الماركسية، ويعنى التغريب ومن هنا يجد أصحاب هذا التيار قضايا فى فكر حنفى تستعصى لديهم على التحليل وهو عدم توافق قولهم بماركسية حنفى أو تحليلهم لتأييده للغرب مع نقد حنفى للتراث الغربى «وأغرب ما فى الأمر أن موقف الدكتور حنفى فى تحليله الماركسى للحقائق الدينية أو فى منهجه البراجماتى فى إقامة مشروعه القومى يتناقض تماماً مع موقفه من التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام» (ص ٢٠٩). لماذا لايجد أنصار هذا التيار تفسيراً لذلك؟ وما حقيقة القول بماركسية كتابات حنفى لتحويل إلى اتجاه نقدى آخر يقف على الضد تماماً لما عرضناه هو اتجاه أنصار المادية الجدلية والتحليل الاجتماعى لتعرف على نقدم الموجه لصاحب التراث والتجديد .

### ثالثاً- التراث والتجديد مثالية سلفية أصولية ظلامية:

لقد أراد أصحاب هذا النقد - والذي يمثل أصحابه الجناح الثانى من أجنحة الأمة عند حنفى بينما يمثل أصحاب التيار السابق الجناح الأول - تقديم نقد للجزء الثانى من «اليسار الإسلامى»، وهو ما يطلقون عليه سلفية أو أصولية أو ظلامية حسن حنفى، كما كتب الباحث الأردنى ناهض حتر فى دراسته الى أراد بها كما يخبرنا فى تصديره القيام بمهمة عاجلة، ألا وهى تقديم دحض مدعم لأفكار د. حسن حنفى وهو ما يمثل خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلامية (ص ١٢)، فيعرض للمشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخى فى الفصل الأول؛ موضحاً أن المشروع تمكن من طرح نفسه فقط على أرض تأزم المشروع الناصرى وتراجع، وكان استمرار هذا التراجع شرط ازدهار المشروع الحنفى» (ص ١٨) ويحدد لنا فى الفصل الثانى معنى قضية الأصالة والمعاصرة، وبعض أوجه طرحها فى الفكر العربى المعاصر (ص ٣٥ - ٥٧) ليقدّم لنا المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة فى الفصل الثالث موضحاً أن ما يسعى إليه د. حنفى هو تأكيد المشروع السلفى بإعطائه تأصيلاً نظرياً ومنهجاً محكماً ليس إلا (ص ٦٠) المشروع الحنفى يتّمتى فى إطاره العام إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسى الذى ينهض عليه هو منطق تجديد التراث.

هذه هى الرؤية التى ينطلق منها حتر وكل أنصار المادية الجدلية، وخطورة حنفى عندهم تأتى فى الأساس من قدرته الفائقة والخرافة أحياناً على تدعيم السلفية بالأسس النظرية والمنهج. ومن هنا يخصص حتر الباب الثانى من كتابه للأصول الفلسفية والمنهج فى فصول ثلاثة من الرابع حتى السادس يعرض فيها «المنهج الشعورى الاجتماعى - الذى يعد عنده (عند حتر) - تأليف ما يأتلف». والغريب أن الباحث الماركسى يناقش فينومينولوجية حنفى اعتماداً على مطالعته لمقالة مارفين فاربر «علم الظواهر» ضمن كتاب جونز: «فلسفة القرن العشرين» دون الاعتماد على أى من مصادر الفلسفة الفينومينولوجيا أو (الظاهريات) وليس - كما كتب الناقد - الظواهر، ليبين لنا أن إحلال حنفى مضمون الوحي الإسلامى - الماهيات غير ممكناً ظواهرياً، يقول: «الوحي الإسلامى لا يمكن أن يكون محاثياً للوحي حسب المنهج الظواهرى، وبالتالي فإن المنهج الظواهرى لن يستطيع خدمة أغراض د. حنفى فى إيجاد تأصيل معرفى للوحي الإسلامى، أى منح هذا الوحي يقيناً فلسفياً»

(ص ٧٣) لذا فإنه يضيف - وكان مافره ناقدا حقيقة مؤكدة - أن حنفى يدعم الوحى الإسلامى (والأصوب أن يقول يدعم المنهج الشعورى) بدعامة أخرى هى دعامة تاريخية وهو أمر مناف للمنهج الظواهرى (ص ٧٤).

ولأننا نكتفى فقط ببيان موقف الناقد فلن نتحول إلى مناقشته فنحن نعرض للقضايا التى توقف أمامها أصحاب المادية التاريخية فى كتابات حنفى ومنهجهم فى تحليلها ونقدها. ولكننا نتساءل ألا يمكن أن نعتبر مايقوم به مفكر عربى، أو مفكر ما بتطوير للمنهج الظاهرياتى وتدعيمه بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على موضوعات أوسع مما طبقه فيه صاحبه وتلاميذه، ويقدم لنا ما أطلق عليه حتر «المنهج الشعورى الاجتماعى» أو ما أطلق عليه حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر «تعالى الأنا موجود اسم الفينومينولوجيا الحضارية، وهو عمل لم يرجع إليه الباحث» ألا نعد ذلك إضافة حقيقية للمنهج الفينومينولوجى، ويكون السؤال التالى هل يمكن تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوحى وعلى تحققها فى التاريخ؟

لنلاحظ اللغة العلمية الراقية التى يستخدمها الباحث: «لاتعدو خلطة الدكتور حنفى الفلسفية إذن، وهى الخلطة المسماة «بالمنهج الشعورى الاجتماعى» غير انفعالات شخصية فردية يصر الدكتور حنفى مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تعدو «الخطابة» معها شيئاً متماسكاً ومعقولاً» (ص ٨٥).

يخبرنا الباحث الأكاديمى - المناضل ضد الظلامية - فى صفحة ٧٣ أن المنهج الذى يستخدمه حنفى لا يستطيع خدمة أغراضه ويعود بعد ذلك ليقول «إن التحليل الحنفى بالطبع، يمكن أن يكون اقتراحاً ذا جدوى واقعية بالنسبة للحركة السلفية فى صراعها الأيديولوجى مع الحركات الاجتماعية - السياسية الأخرى» (ص ٩٣) ولم يفسر لنا كيف يكون منهجاً غير قادر على تقديم يقين نظرى أن تكون له جدوى فى الصراع ضد الحركات الاجتماعية الأخرى - التى لاشك تمتلك أساساً نظرياً قوياً؟

إن موقف حتر وهو الموقف الذى سنجد فى كتابات أنصار هذا التيار هو «أن التنكر لموضوعية التراث، أى إنكار كون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية، هى بنية المجتمع العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، بإقامته جدار من الوهم بين الحاضر وبينه» (ص ١٢١). ومن هنا فهو يحكم عليه الحكم الماركسى التقليدى بالمثالية، فكل من يخالف القوالب المادية الجدلية فى التفكير - والعياذ بالمادية - هو مثالى «إن الدكتور حنفى يقف فى صف المثالية، وهو يقف بصورة خاصة وراء هوسرل، أى أنه «يتحزب حيث لا أحزاب»

والأمر أن المرء بالنسبة للدكتور حنفى يكون «متحزباً حيث لا أحزاب» فقط إذا كان متحزباً لمعسكر المادية» (ص ١٥٨).

ومن المهم أن نعرض للنتائج التى توصل إليها الباحث فى نهاية بحثه والتى تحدد لنا موقفه، أى المانيفستو الحترى فى أربع نقاط.

أولاً: أن المشروع الحنفى يفشل تماماً فى إعطاء أى تأصيل فلسفى أو منهج محكم للمشروع السلفى، ولا يستطيع فى ضوء اقتراحاته المنهجية أن يخرج عن موقف الأنا وحدى.

ثانياً: أن الخطة الحنفية لتجديد التراث عدا كونها متهافة نظرياً فهى تكشف عن موقف عدمى تجاه التراث.

ثالثاً: أن الدكتور حنفى بعكس ادعاءاته «متحزب» لمعسكر المثالية - الإيمانية فى الثقافة الغربية ضد المعسكر المادى، وأن الرفض الحنفى للتراث الغربى هو فى واقع الأمر رفض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادى العقلانى العلمانى، ولكنه يكشف أيضاً وأساساً عن تورط الدكتور حنفى فى ترويج الادعاءات والأيدولوجية للبورجوازية الامبريالية، وبالتالي فهو يخوض نيابة عنها صراعها الأيدلوجى ضد حركة التحرر الوطنى (هكذا)!

رابعاً: تكشف الدلالات الأيدلوجية للمشروع الحنفى ونتائجه السياسية عن كونه يقدم نفسه (المشروع الحنفى) باعتباره خادماً الأيدلوجيا لكل من الرأسمالية الكولينية فى البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة فى البلدان الإسلامية الاشتراكية والمتحررة.

ونترك الباحث الذى حمل المشروع الحنفى [كما يطلق عليه] كل هذه المسؤوليات الجسام وجعل منه مناضلاً ضد التحرر الوطنى فى هذه الخطوة التى قام بها ضد دحض الظلامية. ونهمس له أن يكون أكثر نضالاً فى خطواته التالية التى نرجو لها أن تنهض التحرر الوطنى من عثرته.

وأتوقف أمام المقولات الرئيسة التى جعلها محوراً لعمله وهى سعى حنفى لتقديم منهج فلسفى لتدعيم السلفية وهو المنهج الشعورى الاجتماعى الذى استعاره أو قام بتكوينه من خلال خلط هوسرل وهيجل وماركس، وأن هذا المنهج متهافت تماماً ومع هذا فهو مسئول عن كونه بمفرده يقف أمام كل حركات التحرر مؤيداً ومدعماً للامبريالية والرأسمالية

لتحقيق التبعية. وعلى الرغم من أن جميع نقاد حنفى من الماركسيين لا يصلون إلى ما وصل إلينا رسولنا ضد الظلامية - كما سيأتى لاحقاً - إلا أن تحليلاتهم لم تلتزم كما فعل بتطبيق مقولات جاهزة جامدة لاتستقرىء تاريخنا السياسى الاجتماعى - أشار حتر بإيجاز للإطار التاريخى. (ص ١٧ - ٢٢) - ولم يرجع إلى تاريخ الفكر الفلسفى ومذاهبه وتيارات من مصادرها الأساسية، بل إن تحليله لحنفى فى كتابه - الذى كان أصلاً أطروحة للماجستير - لم يعتمد سوى أربعة كتب ومقالتين دون الرجوع إلى بقية أعمال حنفى. إن القراءة السريعة لتاريخ الفلسفة وتطبق المقولات المادية بشكل ميكانيكى، تلك السمة التى نجدها لدى حتر، والتى تمتاز مع لغته العلمية الراقية التى أشرنا إليها تختفى لدى غيره من الباحثين الأكثر عمقاً - وبعضهم متخصص فى علوم إنسانية غير الفلسفة - وعلينا أن نشير إلى تحليلاتهم والفضايا التى عاجلها بإيجاز فى بقية هذه الفقرة.

يقدر د. محمود إسماعيل وهو الباحث المقتدر فى سيولوجيا التاريخ الإسلامى مواقف حسن حنفى الوطنية فى نقده له فى «القراءة الايديولوجية للتراث العربى» فى الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، والدراسة أصلاً هى تحليل نقدى لكتاب محمود أمين العالم «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» والعالم نفسه على الرغم من اختلافه الجذرى مع أطروحات حنفى يقدم لها تحليلاً اجتماعياً تاريخياً عميقاً جاداً، ويرى فيها «حساً جدلياً وإدراكاً موضوعياً بل ومنهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية» (ص ٢٥)، وقد حلل العالم عمل حنفى واعتبر «التراث والتجديد» ثورة فى الدراسات الإسلامية وجعل من صاحبه فيلسوفاً إسلامياً وليس مجرد مجدد أو مصلح دينى وذلك فى دراسته «الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث والتجديد».

ويناقش محمود إسماعيل - عمل العالم ويتوقف أمام تقييمه - للسلفيين الجدد، ويرى أن الهدف المعلن لهذا التيار هو الخروج من التبعية الاستمولوجية للغرب وذلك بالعودة إلى التراث، لكن حصاد معرفة منظريه المثالية الانتقائية تجعل منه سلفيين تقليديين، ذلك فى رأيه جعلهم يرفضون الفكر الغربى بتياراته ومدارسه وايدولوجياته المختلفة المتصارعة رفضاً قاطعاً دون تمييز بين ماهو عقلانى «هيومانى» وماهو تبريرى نصى «شوفينى»، ودون تمييز بين التجارب الاشتراكية ونقضيتها الامبريالية السلطوية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يطرحون البديل المقابل المتمثل فى «إحياء إيجابيات التراث». هذا ما يأخذه صاحب سولوجيا التاريخ الإسلامى على السلفيين الجدد الذى يرى فى حنفى أهم أعمدة هذا التيار.



وبعد أن يناقش العالم فى تقييمه لحنفى ويرفض هذا التقييم إلا أنه يستدرك بأن فى جهد حنفى واستمرارية نضاله ومواقفه الجسورة والنيلة المنحازة لقيم العدل والحرية إبان السبعينات بالإضافة لشخص حنفى وعلمه الغزير ودمائة خلقه وتواضعه هى الأسباب الحقيقية التى تبرر حكم العالم على حنفى. ومقابل ذلك يرى أن معالجات حنفى تبريرية دفاعية عن النصية ودفاعه خطابى مفرغ من «التاريخانية الاجتماعية» لا يقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمى ولا يرى مثل العالم أن منهجه أقرب إلى الفينومينولوجيا بل هو أقرب مايكون للبنىوية. ودون أن يحدد لنا أحكامه، ويوضح لنا أين تختفى الفينومينولوجيا وأين تظهر البنىوية، أو يعرض لأعمال حنفى نجد نوعاً من الازدواجية فى نظره وتتبع هذه الازدواجية إلى توقف محمود إسماعيل أمام مايسميه كتابات حنفى فى الستينات خاصة نقده الدينى. بل إننا نجد دفاعاً عن حنفى ومواقفه يدفعان الباحث التاريخى إلى محاولة تقديم تفسير سيكولوجى أقرب إلى التحليل النفسى لما يسميه هروب حسن حنفى كمثقف واعى مرهف فى فترة تراجع المد الوطنى. بل يرى فى عكوف حنفى الدؤوب على مشروع لقراءة التراث فى أصوله الأولى لإتمام رسالته فى تغيير العالم عن طريق الارتقاء الطفرى بالبشرية قدماً، مبرراً لعدم تحليل عمله مكتفياً - كما يقول بإعطاء بعض النماذج التى تؤخذ على حنفى، لكنها تبين فى آن الوقت إنجازاته.

\* وفى الوقت الذى يصب فيه جام غضبه على الماركسية لم ينس الإشادة بأهمية رؤيتها ومنهجها فى تناول التراث.

\* وفى الوقت الذى يرفض فيه قصور العقل كأداة للمعرفة ينتقد مافى التراث من راويات أسطورية أو ثيولوجية حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة الإسلامية.

\* وفى الوقت الذى يكرس إنتاجه للسلفية تصرخ كتاباته بالدعوى للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية.

إن حسن حنفى عند الناقد التاريخى كسب كبير لقوى التنوير والتثوير والتقدم وذلك إن ارتد عن رده، أى بتخليه عن الجانب الأول فى الأمثلة التى أشر إليها الآن. يريد محمود إسماعيل أن يتحول من البنية للتاريخ، فهو يرى فى جهد حسن حنفى مرحلتين تاريخيتين الأولى فترة الستينات والثانية هى ماتلا ذلك، وهو إذا كان يرفض المرحلة الثانية على الرغم من تبريره ودفاعه عن الأسباب التى دفعت حنفى إليها إلا أن معالجته لها - إن صح أنه قدم

لنا معالجة فهي تحليلية نفسية وليست تاريخية، وكم كنا نتمنى أن يقدم التاريخى الكبير تحليلاً تاريخياً لكتابات حنفى لفترة الستينات وكذلك تحليلاً تاريخياً اجتماعياً لكتاباته بعد ذلك. ونعتقد أن أعمال حنفى المختلفة خاصة ثمانيته عن الدين والثورة فى مصر تحتاج إلى قراءة تاريخية تتجاوز الإشارات الموجزة التى تناولها بها محمود إسماعيل عمل حنفى فى سياق تحليله لكتاب محمود أمين العالم.

ويسهم الشاعر والباحث رفعت سلام بتقديم نظرية نقدية منهجية فى كتابه «بحثاً عن التراث» القاهرة ١٩٩٠، حيث يخصص الفصل الثالث للتراث والتجديد تحت عنوان «تجديد التراث شرط النهوض» فهذا العمل يمثل عنده صرخة فى وجه تدهور وضعية الإنسان العربى الراهنة، صرخة ضد الخلل الكامن فى بنية المجتمع العربى، والذى قاد إلى التدهور الحالى. إنه بمعنى ما رؤية للتدهور ومشروع للخروج، ومن ثم فهو فى اكتماله مشروع للنهضة الشاملة. وسلام يبحث عن رؤية للعالم فى العمل لكنه مثل معظم من تعرضوا لأطروحات حسن حنفى يعترف بصعوبة هذه المهمة نتيجة لاختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة كما يقول، بل وتضاربها أحياناً إلى الحد الذى يصبح معه استخلاص نسق فكرى متسق أمراً عسيراً. إلا أنه يتعمق العمل بحيث يرى خصوصية تجعلنا نعتبر ما يقدمه حنفى يمثل نسقاً خاصاً ينطوى على آلياته المتميزة. إن سلام لا يريد أن يطبق مقولات جاهزة يفرضها على العمل مسبقاً بل يستخلص منه رؤية صاحبه.

ويرى أن رؤية حنفى تبدأ من تفسير الحضارات عن طريق الوحي فيسهم انطلاقاً من تفسير برستيد للحضارة المصرية القديمة فى بيان العلاقة بين الحضارة والدين ويخرج من ذلك إلى الدين انعكاس لواقع مادى وتعبير عنه، وأن البناء الشعورى هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط بما هو بناء إنسانى اجتماعى. ويرى أن حسن حنفى إذا كان يقر بوجود أبنية اجتماعية وسياسية فإن توحيدها فى الأبنية الشعورية لايلغيها أو يظل وجودها، بل تظل قائمة موضوعياً مستقلة عن تلك الأبنية الشعورية، ومن ثم يظل تأثيرها الفاعل فى هذه الأبنية الشعورية قائماً دون انقطاع» (ص ٩٠).

وكما يفيض فى تحليل الدين المصرى القديم يؤسس على معرفته الوثيقة بالشعر العربى الحياة الدينية والمعتقدات المختلفة السابقة على الإسلام ليتفق مع حنفى فى القول بأن الوحي جاء قديماً على تراث سابق أخذه وطوره إلى مرحلة جديدة. وفى أن أهم مايميز التراث

حركته وعدم ثباته. فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر» (ص ١١١). لكنه يرفض أن يكون هذا التراث جوهر الواقع وعلته الفاعلة الأولى (ص ١١٢)، ويتابع سلام قواعد حنفى للتجديد الذى يفترض فيه أساسيين مادى وفكرى، منتقداً إهدار أساس المادى والاكتفاء بالأساس الفكرى.

ويقدم لنا فى الفقرة الرابعة والأخيرة من دراسته «رؤية عامة» للعمل، يراه فى بنيته نسقاً مثالياً مكتملاً مع نظرات مادية متناثرة، لاتشكل كلاً أو نسقاً ما يمكن حذفها دون أن يصيب النسق المثالى خلل بنوى. كما يتسم هذا النسق المثالى - كسمة أولى - بالدينية. فالدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ومصدر الوجود الاجتماعى الفاعل (ص ١٣٣)، وينحصر التراث بالتالى فى التراث الدينى الصادر عن القرآن والسنة. ويمثل النص الدينى مطلق يتحول إلى أصل للحضارة العربية الإسلامية حيث تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ويتم استبدالها بقوانين ذاتية ذهنية (ص ١٣٦). والخلاصة تحول المشروع [التراث والتجديد] إلى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ضرباً لكل حركات التقدم الاجتماعى والفكرى، مع فقرة ختامية ترى فى التراث والتجديد شاهداً على مآل الفكر الإصلاحى الدينى العربى ومؤشر مضىء على تطوراتهِ التالية فى هذه الحقبة العvisية من التاريخ العربى.

#### رابعاً: تأويل التلوين وتلوين التأويل

نتناول فى هذه الفقرة الختامية النقد الذى قدمه د. نصر حامد أبوزيد فى دراسته «التراث بين التأويل والتلوين قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى». وقد ترددنا فى تحديد مكانها فى هذه الدراسة هل نضعها فى نهاية الفقرة السابقة كامتداد لها، أم نجعلها فقرة مستقلة، وعلي الرغم من أن النقد الذى يوجهه الناقد لا يختلف من حيث المبدأ عما جاء لدى أصحاب النقد التاريخى الاجتماعى، إلا أن دراسة نصر تختلف عما سبقها فى عدة أمور. أولها أنها تنطلق من نفس الأرضية التى ينطلق منه عمل حسن حنفى، وتسعى لنفس الهدف، وهى تمثل نقداً داخلياً «للتراث والتجديد» وليس نقداً خارجياً له. وهى ثانياً تضع التراث والتجديد فى سياقه التاريخى الاجتماعى، وهى ثالثاً دراسة علمية، ليست دينية ولا سياسية، ولا تستهدف سوى الوصف والتحليل والنقد وليس التشهير والتجريح والتكفير. فهى جهد علمى لأحد أساتذة الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة وقد قدمت هذه الدراسة

فى الندوة السنوية للجمعية الفلسفية عام ١٩٩٠ ونشرت بمجلة «الف» التى تصدر عن الجامعة الأمريكية العدد العاشر عام ١٩٩٠ ثم فى كتاب «نقد الخطاب الدينى» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

ويهمنا فى البداية أن نعرض للدراسة ثم نتوقف لتحليل أهم ما قدمته من انتقادات. يقدم لنا الناقد فى البداية تحديد وتعريف للمفهومين المستخدمين فى الدراسة: التأويل والتلوين اعتماداً على المصادر الأساسية فى الدراسات الإسلامية فيقف عند الدلالة اللغوية والدلالة الإصطلاحية للتأويل مميزاً بين التأويل المحمود المستند إلى علوم القرآن، والتأويل المذموم أو المستكره والذى يقصدون به التأويل الشيعى بصفة خاصة، ويرى أن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر بدرجات متفاوتة الملبسات والحقائق الموضوعية سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أو ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامى، موضوع قراءة اليسار الإسلامى.

وهو يرجع التلوين إلى النزعة الذاتية النفعية فى التعامل مع النصوص أو الظواهر، والنزعة الوضعية الشكلية التى تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد والمعرفى. (ص ٨١).

يهدف الناقد أذن إلى تحليل التراث والتجديد إنطلاقاً م فهمه لمعنى التأويل إجابة عن سؤال هل استطاع هذا العمل أن يقدم لنا قراءة منتجة تأويلية للتراث أم على العكس من ذلك يقدم قراءة مغرضة تلوينية بسبب النزعة الذاتية النفعية الناتجة عن منهج المؤلف والنزعة الوضعية الشكلية التى تدعى المعرفة العلمية بينما الدافع إليها التوجه الأيديولوجى. وعلى الرغم من أن المؤلف لا ينفى توجهاته الأيديولوجية، بل يعترف بها فإن الناقد الذى يجلو له أن يطلق على عمل حسن حنفى «مشروع اليسار الإسلامى» - وهى تسمية لعمل أيديولوجى فى الأساس موجه للقارئ العام والقارئ المثقف تختلف عن ما يقوم بتحليله الناقد بالفعل وهو «التراث والتحديد»، خاصة فى القسم الأول منه «من العقيدة إلى الثورة»، وهو كما اشرنا عمل يختلف لغة وتوجهاً وغاية عن اليسار الإسلامى فى كونه محاولة للتعامل العلمى مع علم الكلام الإسلامى.

وهذا التمويه المتعمد فى اختيار عنوان لجهد حنفى - يختلف عن مضمون العمل موضوع الدراسة - يساعد الناقد فى وصف التراث والتجديد بالتوجه الأيديولوجى (الواعى

أو غير الواعى) لصاحبه مقابل جهد الناقد الذى ينحو فى عمله منحى ابستمولوجى معرفى يهدف للتأسيس العلمى، أقول فى هذه النقطة بالتحديد تظهر السمة الأيديولوجية للناقد الابستمولوجى كما تظهر القراءة التلوينية المغرضة لعمله.

لنرى سويًا كيف تم تلوين التأويل. يعى الناقد جيدًا جهد حنفى، فهو من الباحثين الجادين المثابرين على قراءة وتحليل عمله يتابع كتاباته جيدًا، ويتناولها فى سياقها الفكرى والتاريخى حيث ارتبطا سويًا فى اهتمام علمى جاء بالدراسات الإسلامية. فقد درس الناقد على المؤلف وتلمذ له، وأراد أن يكمل جهده، لكن على طريقته أو إنطلاقًا من منهجه، لقد أراد أن ينطق المؤلف بما يريد هو أن يقوله، ومن هنا جاءت قراءته المغرضة حيث يريد تقديم قراءة منتجة.

يسمى صاحب «التأويل والتلوين» التراث والتجديد باسم اليسار الإسلامى واضعًا آياه فى إطار الخطاب الدينى، وهو تناول يفقد جهد حنفى أهم سماته، فالمؤلف يقدم لنا خطابًا فلسفيًا مصاغًا بلغة القدماء، خاصة علماء الكلام حيث يعرض لنا جهده التجديدى فى لغة تراثية ينتقده بسببها باعتبارها نوعًا من التقيّة بينما هى عند صاحبها مرحلة انتقالية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاشتباك مع القدماء حتى يتسنى له تقديم نظريته فى التفسير، أو تنظيره المباشر للواقع، فالمؤلف هنا لا يقدم لنا خطابًا سياسيًا ولا دينيًا ولا تحليلًا للمشكلات المعاصرة بل هو تحليل علمى للتراث - انطلاقًا من منهجه - وليس كما يحلو للناقد أن يطلق عليه مشروع اليسار الإسلامى.

فمصطلح «اليسار الإسلامى» اطلق فى الثمانينيات طرحه حسن حنفى فى العدد الأول - والوحيد - من المجلة التى صدرت إحياء لتقاليد العروة الوثقى التى كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده. والناقد على وعى بذلك، وإشار إلى هذا مرتين (ص ٨٣ - ٨٥)، إلا أنه مع ذلك يضع جهد حنفى العلمى تحت هذا الإطار. ويهمنا أن نبين آليات الاخفاء والإظهار التى يلجأ إليها الناقد ليقدّم لنا تفسيره لجهد حنفى فى إطار أيديولوجى، يقول: أصدر [حنفى] العدد الأول والوحيد - والذى حرره وحده تقريبًا - من اليسار الإسلامى ١٩٨١ وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط اليسار الإسلامى تحت عنوان «التراث والتجديد»، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» موضوع تحليلنا الأساسى فى هذه الدراسة (ص ٨٥).

يربط الناقد بين صدور اليسار الإسلامى كتأكيد وجود وتحديد هوية فى بداية الثمانينيات وبين كونه إعادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات فى مواجهة المخاطر التى يتعرض لها على المستويين السياسى والأيدىولوجى.

ونستطيع أن نعى محاولة صاحب التأويل والتلوين فى اتجاهين أساسيين الأول ربط جهد حنفى - الذى نسميه باسمه؛ وهو «التراث والتجديد» - بالأحداث التاريخية التى واكبت صدور العدد الأول من اليسار الإسلامى ليصبغه بسمة سياسية. والاتجاه الثانى الفصل بين التراث والتجديد وبين البدايات الأولى له التى تمثلت فى دراسات حنفى الثلاثة بالفرنسية - مناهج التفسير: دراسة فى علم أصول الفقه، تفسير الظاهريات - وتحويله إلى مخطط لليسار الإسلامى، مع أن اليسار الإسلامى كان استجابة للواقع السياسى لمصر والعالم الإسلامى كما يشير الناقد بحق، بينما التراث والتجديد كان منهجاً لعمل علمى انخرط فيه حنفى منذ دراسته للدكتوراة عن علم أصول الفقه، وهذا المدخل المنهجى الذى يعتمد لسنوات طويلة سابقة على اليسار الإسلامى لا ترد به أية إشارة لليسار الإسلامى. ومع هذا فإن الناقد يصر على وضع التراث والتجديد داخل إطار اليسار الإسلامى على الرغم من اختلافهما المشار إليه، وعلى الرغم من أصرار المؤلف على التأكيد على أن اليسار الإسلامى نوعاً من الكتابات الشعبية الموجهة للجمهور العام؛ الذى يختلف عن العلماء المتخصصين. فى هذا الإطار يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى فى مشروع اليسار الإسلامى، بل هو إبداعه الأصل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى، ولأن كل منحى توفيقى يجنح إلى هذا الجانب تارة وإلى الجانب الآخر تارة ثانية، فإن اليسار الإسلامى يميل إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من أفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة. (ص ٩١). لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولية «استثمارية، استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث فى الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالة الذاتية، أى فى سياق وجوده التاريخى. (ص ٩١).

يهدف الناقد إلى نقل اليسار الإسلامى من التوفيقية التلوينية إلى الموضوعية التأويلية. وإذا كان من العقيدة إلى الثورة يضاهى من حيث الحجم مؤلفات القاضى عبد الجبار المعتزلى فإن دعوة مؤلفه لإختصاره وتركيزه إنما يعنى من منظورنا كشف المستتر فى بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى. (ص ٩٧).

ويميز الناقد تحت عنوان «التراث: بناء شعورى أم بناء تاريخي»، البناء الشعورى على عكس البناء التاريخي، فهو يتعامل مع الفكر عمومًا والتراث خصوصًا على أساس من استقلال الفكر عن الواقع، رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيرًا من جوانب تحليلات اليسار الإسلامى للفكر على أساس من مفهوم «الأنماط المثالية» المستقلة عن التاريخ والواقع. أن الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطًا مثالية قابلة للتكرار فى كل زمان ومكان يحول علم الكلام الإسلامى إلى علم كوني ويفقده «دلالته» الأساسية النابعة من سياقه التاريخي - الاجتماعى، الأمر الذى يؤدي إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى - فى هوة الذاتية التلوينية المتمثلة فى المنهج الشعورى. (ص ٩٩) يتحول الموضوع - التراث - عبر تجلياته إلى جوهر مطلق ويسهم الباحث فى الكشف عن بعض مجالى هذا الجوهر التى لم يظهرها التاريخ بعد (٩٩) تمثل التجارب الشعورية للباحث نقطة البدء فى تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعورى. فالشعور يمثل الوسيط فى عملية التجديد بين «البناء النفسى للجماهير» و«أبنية الواقع».

إن ما يعترض عليه الناقد هنا هو التوحيد الآلى الذى يقوم به منهج الشعور بين مستويات معرفية يستحيل التوحيد بينها. وأن دفاع «التيار الإسلامى» عن هذا التوحيد أو تبريره له يردنا إلى الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، حيث يتم إعلان «منهج الشعور» ليكون منهجًا لتحليل الوعى الاجتماعى.

يتساءل صاحب التأويل والتلوين إذا كان تجديد التراث يتم وفق المنهج الشعورى فما صورة التراث التى يكشفها المنهج الشعورى التوفيقى؟ ونجد الإجابة فيما كتبه تحت عنوان «التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء؟».

وحين يتناول نصر أبوزيد التراث والتجديد ابستمولوجيا أو حين يشده المشروع تجاه العلم، أى حين ينتقل من الذات إلى الموضوع تظهر جدة انتقاداته وعمقها. وتظهر فى نفس الوقت الدلالة الحقيقية لعمل حنفى ويقدم لنا الغاية الحقيقية للمشروع، وهى التجديد «التراث والتجديد» وليس «اليسار الإسلامى».

يقول: «إن مصطلح التجديد» هنا شديد الدلالة فى إحالته إلى مفهوم «إعادة البناء خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم» (ص ١٠٤) وإذا تساءلنا ماذا يقصد بإعادة الطلاء؟

تتمثل الإجابة فى كون «التراث والتجديد»، هو يقول، اليسار الإسلامى رغم وعوده بالعودة لبناء العلم «علم الكلام» الاعتزالى لاكتشاف العدل فى الألهيّات والسمعيّات، ووعوده بتطوير الاتجاه الاعتزالى نحو «عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة فقد ابقى على بنية العلم كما صاغتھا العصور المتأخرة على غرار البنية الاشعرية. وهذا فى رأيه قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء لإعادة البناء (١٠٤).

أن الأشكالية الحقيقية كما يراها نصر هي عجز هذا الخطاب عن إنتاج تحليل سوسيولوجى حقيقى لتفسير الوضع المقلوب فى بناء العلم (١٠٥) ويرجع هذا إلى تحول المنهج التاريخى إلى «الشعور التطورى» وإهمال منهج التحليل السوسيولوجى رغم الإشادة به ومن هنا لا يبقى أمامه إلا منهج «الشعور البنائى».

يطالب أبوزيد التراث والتجديد باتخاذ التحليل التاريخى/ الاجتماعى لنشأة الأفكار وتولدها منهجاً فبذلك يحقق مشروع التجديد ما يسعى إليه من «إعادة بناء العلم» لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ، وأن يتقل من بناء العلم الاشعرى إلى بناء العلم الاعتزالى. ويكمن فى إهدار هذا المنهج كثير من تناقضات أحكام اليسار، والثوب فى قراءة الحاضر فى الماضى والتلوين فى تجديد التراث لحل أزمت العصر. (ص ١١١).

هنا يفشل مشروع اليسار الإسلامى رغم إيجابياته فى نظر أبوزيد أو هو أقرب إلى الاخفاق منه إلى النجاح. ويقدم لنا مبررات حكمه هذا فى ثلاثة هي: إن المشروع يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة. وهو ثانياً يجمد الحاضر فى إसार الماضى ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوع شبه تام. وهو ثالثاً يتجاهل السياق التاريخى الاجتماعى للتراث ويتعامل معه بوصفه بناء شعورياً مثالياً مفارقاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. (ص ١٢٠).

وكاد أن يتحول هدف «إعادة البناء» إلى «إعادة طلاء»، وتحول التجديد إلى تجاوز بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله فى التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل. (ص ١٢٠) تلك إذن صورة نص حنفى فى قراءة نصر بصورة عامة. إلا أنه لا ينسى أن يضيف إلى ذلك بعض الحسنات إكمالاً للموضوعية العلمية والحياد المعرفى، فهذا الاخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد انجز المشروع إنجازات فى دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها. ويعدد لنا هذا الإنجازات التى هي موضع نقد الاتجاهات الإسلامية السلفية لكتابات حنفى.



وأهم هذه الإنجازات الجهد الواضح لمحاولة تأويل العقائد، فهي محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى انثربولوجيا. والتعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك (ص ١٢١). وأن لديه انحيازاً واضحاً لجانب الشريعة على حساب جانب العقيدة فى نصوص الوحي مع أنهما جانبان جوهريان فى بنيته الأصلية.

أن محاولة صاحب التأويل فى تلوينه لمشروع حنفى يريد استبدال الجهد العلمى الاستمولوجى الذى يقدمه حنفى لإعادة بناء علم الكلام القديم بتفسير أيديولوجى غير مباشر. أن ما يؤكد عليه أبوزيد من ضرورة الاهتمام بالمنهج التاريخى الاجتماعى فى تفسير نشأة العقائد لهو نفس ما يطالب به النقاد الماركسيين حنفى، لكن مع طلاء من المغزى والدلالة، النص والسياق التأويل والتلوين. لذا يحق لنا أن نتساءل من الذى يؤول ومن الذى يلون. أن اختلاف نصر عن حنفى اختلاف واضح، الأول يتعامل مع اليسار الإسلامى والثانى يتعامل مع التراث والتجديد، الأول يقدم لنا قراءة أيديولوجية والثانى يقدم لنا جهداً معرفياً واضحاً فى مقدمة التراث والتجديد و«من العقيدة إلى الثورة» جهد موجه للعلماء وأن كنا نشعر أنه جهد تختلط فيه هموم العلم وهموم الوطن، على العكس من «اليسار الإسلامى» الذى يصير أبوزيد على جعله عنواناً لما اطلق عليه مشروع حسن حنفى، وهو جهد لا يندرج فى المشروع العلمى لحنفى كباحث ومفكر وفيلسوف. ولكن كمواطن. وأعتقد أن من الضرورى ألا نخلط بين الجهد العلمى فى التراث والتجديد والصرخة أو الدعوة الإصلاحية فى اليسار الإسلامى مصدرهما واحد، لكن لغتهما ومنهجهما مختلفان.



---

# ملاحق



# المعاني الفلسفية للفظ العربي

على هامش تأملات د. حسن حنفي تأويل

في مسألة التأويل

أ. د. عبد القادر بشتة (\*)

## توطئة:

اعتنى الأستاذ الدكتور حسن حنفي في الجزء الأول من (قضايا معاصرة)<sup>(١)</sup> بمسألتى التفسير والتأويل وهو لا يفرق حسبما يبدو بين المفهومين والمصطلحين. وأستاذنا الكبير يرفض التفسير النظري المهتم بشرح معاني القرآن الكريم بصفة مجردة، ذلك التفسير الذي «يستنبط المعنى من النص بالعقل المحض ثم يلجأ للاستشهاد على ذلك إما بقول مأثور أو بحجة عقلية». والبديل هو نظرية في التفسير تربط بين الوحي والواقع أو بين الدين والدنيا أو إن شئنا بين الله والناس.

ويستخدم حسن حنفي مصطلح «منهج تحليل الخبرات» للدلالة على النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير» وذلك لأن فهم النصوص لا يأتي إلا بإرجاعها إلى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها». ويدعو هذا المفكر العربي المفسرين إلى الإنطلاق من الطبيعة الإنسانية لفهم معاني القرآن الكريم. ويتحدث في هذا الإطار عن «تفسير طبيعي» لا يبدأ من اللغة كما هو معتاد في التفسير النظري التقليدي بل من الواقعة التي

(\*) أستاذ الفلسفة بجامعة تونس الأولى.

(١) «في فكرنا المعاصر» الطبعة الثانية ١٩٨٣ - (بيروت - دار التنوير للطباعة والنشر) من صفحة ١٧٥ إلى صفحة ١٨٦.

يشير إليها النص بما فيها من إدراك حسى وانفعالات وتعقل . وهكذا يكون التفسير عند حسن حنفى واقعيا إنسانيا .

لكنى أرى أنه لم يدقق النظر فى التأويل النظرى باعتباره عملية فكرية ضرورية حتى فى مستوى المعنى الذى يتبناه . وأقصد أن التأويل مهما كان موضوعه هو أمر من أمور العقل المحض ، ويمكن النظر إليه من هذه الزاوية بالذات .

وسأقدم فى مايلى بحثا يخص هذا الجانب الذى لم يوليه الدكتور حسن حنفى العناية الكافية لا عن قصور بل لأن هدفه كان إبراز ضرورة الواقعية فى التأويل . وأنا واثق أنه سيتقبل هذه الإضافة بكل رحابة صدر لما عرفته عليه من دماثة أخلاقية وحب للنقاش والنقد .

## مقدمة

إن المشكل الرئيس فى نظرنا بالنسبة إلى «التأويل» بمعناه العربى هو مشكل منهجى ، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى<sup>(١)</sup>، لكن لم يقع الاتفاق حول جملة قواعدها وهو منهج عام للنظر فى نفس المواضيع دون أى إجماع حول أسسه وشروط إمكانه . وسبب الاختلاف هنا هو أساسا اختلاف فى المعتقدات، وحديثا زادت اللغة الفرنسية فى تعقيد الأمور إذ نرى الناطق بهذه اللغة فى بلدنا العربى يرادفون بكل سهولة بين «التأويل» و(Interpretation)، و(Hermeneutique) . .

ونحن نريد فى هذه المحاولة المتواضعة والسريعة أن نضبط أسس وشروط إمكان «التأويل» بمعناه العربى بعيدا عن العقائد التى أدت إلى الغموض واللبس، وعلى القارىء بعد ذلك ان يكون له موقفا إن أراد إزاء نظريات «التأويل» الكائنة فى الحضارة العربية الإسلامية .

لكن ما هى شروط ضبط شروط إمكان «التأويل» الموضوعية؟

١ - لا بد أولا من الانطلاق من معانى لفظ «التأويل» المعجمية اللغوية وذلك بكل بساطة لأن الدال هو لفظ عربى، ولا يمكن فى هذه الحالة أن يخرج المدلول عليه عن إطار

(١) الآيات المتشابهات (والقرآن عامة) ليست وحدها الموكلة لموضوع التأويل الذى يمكن ان يكون تأويل نصوص مختلفة أخرى الخ . . . (وهذا حسب استعمال هذا اللفظ فى عالمنا العربى بخاصة فى العصور الحديثة).

معاني الدال. ونحن سننطلق فعلا من المعاني الخاصة بلفظ «التأويل» والكائنة في لسان العرب. هذا القاموس الذي لا يشك أحد في قيمته وسنجد أن هذا اللفظ يعني ثلاثة معان فكرية وبالتحديد ثلاثة مناهج فكرية<sup>(١)</sup>.

٢- أما الشرط الثاني فهو ترجمة هذه المناهج الفكرية التي يعينها اللفظ العربي إلى مناهج فلسفية ذلك لأن الفلسفة مؤسسة لكل عمل عقلي و«التأويل» هو عمل من هذا القبيل. وسنقوم بالفعل بهذا العمل<sup>(٢)</sup> وسنرى أن المناهج الفكرية التي يعينها لفظ «تأويل» موجودة في تاريخ الفلسفة في شكل مناهج استعملها الفلاسفة ونظروا فيها<sup>(٣)</sup>.

وهنا يجب أن نلاحظ أننا نقصد هيكل المعاني الفلسفية لا الإضافات المعنوية المرتبطة بالحضارة أو باختصاص الفيلسوف الخ... أي أننا نطرح المعاني الفلسفية الظرفية. وعلى كل حال فهذا سيتضح أكثر في ما بعد، وبهذه الصفة سوف لا نقع في أية مفارقة تاريخية لأننا سوف لا نخلط ما جاء في لسان العرب بما جاء عند ديكرت وكانط مثلا. ونحن لا نقصد أن الفلاسفة الذين سنذكرهم قد قرأوا لسان العرب وتأثروا به. بل سنحاول فقط ترجمة ما جاء في القاموس العربي إلى لغتهم.

والأسس المنشودة هي إذن جملة من المعاني الفلسفية سنذكرها انطلاقا من ما هو بديهي ووصولاً إلى ما هو أساسي، فما هي إذن هذه المعاني الفلسفية؟

## ١ - التفسير والتحليل

يمكن أن نقرأ في لسان العرب ما يلي: - أول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسه.

- وسئل ابن عباس... عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد.

- التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه الخ..

هذا ويمكن أن نقرأ ما يلي في ما يخص معنى التفسير: - التفسير والتأويل

(١) وهذا ما يحدث بالفعل في ملتقياتنا حول «التأويل» فكثير من الزملاء يتحدثون عن L' interprétation و 'L' hermeneutique دون أي تمييز للمعادلة.

(٢) في ما يخص التأويل عند المسلمين طالع محاضرة الزميل إبراهيم بن الحسن، وكتاب استاذنا الحبيب الفقي والذي عنوان: التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي - القاضي النعمان نشر مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية - تونس.

(٣) طالع لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور - إعاد بنامه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط - دراسات العرب - بيروت.

والمعنى الواحد. فمن الواضح إذن أن التأويل يعنى منهجا فكريا معروفا، هو التفسير أى إعطاء معنى. والفلاسفة حددوا التفسير ونظروا فيه. لناخذ مثالين فقط وذلك حسب المقام. فميل (Mill) مثلا يعتقد أن تفسير شىء معين يعنى ضبط القانون الذى ينحدر منه وينتج عنه وهذا يعنى أنك عندما تريد تفسير الجاذبية الموجودة بين الأرض والقمر مثلا عليك أن ترجع إلى القانون العام المتعلق بالجاذبية عامة، وهذا يعنى أيضا أن نيوتن قد فسر جملة كبيرة من الأحداث الطبيعية بوضعه جملة من القوانين الخاصة بالطبيعة، وكذلك القول بالنسبة إلى اينشتاين وإلى كل من يضع قوانين عامة، ونحن نعتقد على أثر لالند أن هذا الفهم للتفسير ضيق جدا وهو يدخل فى الواقع ضمن نظرية ميل المتعلقة بعلاقة القوانين والسببية.

ونحن نرى أن فهم سبنسر (Spencer) للتفسير أكثر شمولاً وهو أوسع من فهم ميل لنفس المنهج. فهذا الفيلسوف يرى أن تفسيرنا لشيء ما يعنى ضبط القانون الذى يندرج منه. وهو بهذه الصفة يوافق ميل، لكنه يتجاوز هذه المرحلة إذ يرى أنه لابد بعد ذلك من ضبط قاعدة أكثر شمولاً ثم قاعدة اشمل من الثانية وهكذا دواليك حتى نصل إلى قانون لا مجال لتفسيره. فبالنسبة إلى سبنسر إذن لتفسير جاذبية القمر والأرض لا نقف عند القانون العام المتعلق بالجاذبية بل علينا أن نفسر هذا القانون نفسه بالرجوع إلى قانون آخر، ولعلنا نصل هكذا إلى أمور ما ورائية كأن نقول بإرادة الله مثلا كمستوى تفسيرى للقانون النيوتونى، وفى كلمة واحدة فالتفسير لا يقتضى فقط ضبط قوانين عامة تدخل ضمنها أحداث خاصة بل يجب أيضا تفسير تلك القوانين وضبط القوانين التى تنحدر منها. ولعلنا هنا نصل فى نهاية الأمر إلى القول بأن التفسير هو تفصيل لما هو مختصر. وهذا المعنى منصوص عليه فى القواميس الفلسفية ويمكن أن نستخلصه أيضا من تحديد ميل لمنهج التفسير. وهذا المعنى هو المعنى الخام الهيكلى أضاف إليه ميل وسبنسر معانى ظرفية مرتبطة بالفكر العلمى وبالتفسير العلمى وقد أشرنا إلى هذا عند حديثنا عن تحديد ميل للتفسير وهذا واضح عندما نعتبر فكرة سبنسر والأمثلة السريعة التى أعطيناها فى محلها<sup>(١)</sup>

(١) فى ما يخص الطابع المؤسّر للفلسفة طالع مثلا الباب الثالث من كتاب كانط نقد العقل الخالص والذى عنوانه الجدلية المتعالية وطالع بالتحديد علم الطريقة La Mthodologie ونحدر بعد فعلا وراء كل عمل عقلى خلقية فلسفية هى أساس ذلك العمل العقلى. وما شال العلوم كاعمال عقلية إلا دليل على ذلك. ويمكن إن نقول ان كانط نفسه بين هذه الأسس الفلسفية للعلم النيوتونى فى كتابه Premiers principes Mtaphsiques De La Science De La Nature وان ديكارت وضع هذه الاسس لعلومه فى بداية مادىء الفلسفة الذى يحتوى على فيزياء ديكارت مباشرة بعد الاسس الفلسفية الخ.



ولا شك أن العرب لم يفكروا في هذه المعاني الظرفية وأن لسان العرب لا يشير إليها. كل ما يمكن أن نقوله في هذا الصدد هو أن هذا القاموس القيم ينص على المعنى الهيكلي الخام. وذلك بكل بساطة لأن كل تفسير كإعطاء معنى هو حتما تفصيل لما هو مختصر. فأنت عندما تفسر شيئا ما فانك تفصله وتقسمه بالضرورة، يمكن لك أن تفهم شيئا عن طريق الحدس أى بصفة مباشرة وبدون اللجوء إلى التفصيل والتقسيم، لكن التفسير هو بالضرورة تفصيل.

ويمكن أن نقول إن الفلاسفة يفسرون بالمعنى الهيكلي للفظ أى بالمعنى الذى نجده فى لسان العرب. ونحن هنا فى مستوى البديهيات وفى مستوى الأمور التى لا تحتاج إلى براهين وجدل. فالفلاسفة يفسرون كثيرا ولعلنا نلمس هنا الفارق الأساسى الموجود بين الرجل العادى غير الفيلسوف والفيلسوف الذى يحاول تفسير كل شىء والاطناب فيه، ويمكن على كل حال أن نعرف الفلسفة بكونها بحثا متواصلا عن المعانى أى تفسيرا مستمرا. ونحن لا نعتبر هنا طبعاً نوعية المعانى التى تهتم الفلاسفة بل نقف عند عملية إعطاء المعنى أى عند عملية التفسير.

والتفسير يلازمه حتما التحليل. وهذا ما يمكن استنتاجه بكل سهولة مما سبق إذ أن التحليل هو تفصيل وتقسيم، ونحن هنا فى الواقع فى مستوى التحليل النظرى العقلى وإن شئت فقل الفلسفى ولا فى مستوى لغوى معجمى، فلسان العرب مثلاً لا ينص على هذا ومع ذلك يمكن أن نقول إن فكرة التحليل ضمنية فى هذا القاموس العربى وبهذه الصفة يكون العرب قد تحدثوا عن منهج فكرى آخر استعمله الفلاسفة ونظروا فيه:

وفعلنا فقد حدد الفلاسفة التحليل كمنهج مستقل لنعط مثالين فقط وذلك حسب المقام: ديكارت وكانط.

١ - فقد اهتم ديكارت بالتحليل ووضع له قاعدة وهى القاعدة الثانية الخاصة بمنهجية الفكر الفلسفى سنذكرها حتى تكون الأمور واضحة تماماً «والثانية أن أقسم كل واحدة من العضلات التى أبحثها إلى عدد من الأجزاء». وتقسيم العضلات يعنى تحليلها<sup>(١)</sup>.

٢ - أما كانط فهو يتحدث عن الأحكام التحليلية وهو يخصص لهذا الغرض فقرة طويلة موجودة فى مقدمة كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» وهو يعتبر مثلاً أن

(١) وسنعتنى أكثر بمستوى النظر أو بمستوى الاستعمال وذلك حسب أهمية الأول أو الثانى بالنسبة إلى كل فصل.

الحكم التالي: كل الاجسام ممتدة حكما تحليليا وذلك بأن صفة الامتداد موجودة وكامنة في مفهوم الجسم، ويكفى أن نحلل هذا المفهوم حتى نجد ما الخ. (١)

والناظر في هذين المثالين يرى أن لسان العرب لا يمكن أن ينص على ما يحتويانه من معان مرتبطة بتاريخ الفلسفة وبعقرية كل من ديكارت وكانط. لنقرأ القاعدة الديكارتية المتعلقة بالتحليل، إن لهذه القاعدة طابعا ابستمولوجيا لا مجال للشك فيه، وهو يتعلق بالفكر الرياضي خاصة. فالرياضي يقسم العضلات إلى اجزاء حتى يتمكن من حلها على أحسن وجه وكأنني بديكارت يريد أن يؤكد على هذا وأن ينصح كل رياضي باتباع هذا السبيل وإن شئت فقل إنه يريد تريض كل عمل فكري وجعل هذا المنهج الرياضي منهجا فكريا عاما يخص الفكر عامة. زد على ذلك فلإننا نلاحظ رفض ديكارت الضمني لكل تقسيم لا متناه *Infinitesimal* ذلك بأنه لا يعتقد أن التقسيم ممكن إلى ما لا نهاية له. ونحن نعرف أن ديكارت يرفض التقسيم اللامتناهي في أماكن عديدة أخرى، وهذا هو السبب الرئيسي في نظرنا الذي منع ديكارت من اكتشاف حساب اللامتناهي *Le Calcul Infinitesimal* (٢)

أما كانط ففكرته مرتبطة بمعنى منطقي لا نعتقد أن لسان العرب يقصدها. فالأحكام التحليلية الكانطية تدرج في الواقع في نطاق منطقي لبيتري إذ هي تفترض وحدة وانسجاما بين جميع العناصر المكونة لموضوع التحليل، وهي بالتالي تركز على مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية الذي قال به لبيتري، وهذا المبدأ يقول إن الشيء لا يمكن أن يساوي ضده أي أنه لا يمكن أن نعاذل بين أشياء متناقضة، وعلى كل حال فنحن نعلم أن كانط يقصد فعلا سلفه لبيتري وهو يصرح بهذا في كتابه الخاص بالكميات السلبية (٣).

كل هذه الإضافات المعنوية خارجة في نظرنا عن نص لسان العرب الذي يكتفي في اعتقادنا بهيكل المعنى أي بفكرة التقسيم المتضمنة في التفسير بمعناه الخام.

(١) في ما يتعلق بتحديد التفسير طالع مثلا القاموس الفلسفي لاند *Lalande* نشر فلاماريون *Flammarion* وهذا القاموس يتحدث طبعا عن اللفظ الفرنسي *Expliquer* الذي يرادف في اعتقادنا تماما اللفظ العربي فسر.

(٢) مقالة الطريقة - ترجمة جميل صليبا.

(٣) راجع مثلا مقدمة نقد العقل الخالص ترجمة بلرني *Borni* نشر فلاماريون.

والفلاسفة يحللون بالمعنى الهيكلي الخام للكلمة وهذا أمر بديهي لا يستحق نقاشا وجدلا والفلاسفة يحللون بهذا المعنى على الأقل لأنهم يفسرون بنفس المعنى<sup>(١)</sup>.

وخلاصة القول هي أن الشرط الأول لامكان «التأويل» هو أن يفسر المؤول ويحلل المواضيع التي يريد تأويلها. هذا هو الأساس الأول للتأويل بالمعنى العربي للفظ. لكن هل يكفي المؤول بهذا؟ أو هل عليه أن يركب بعد ذلك واضعا نظرية جديدة وتركيبا جديدا؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع مرة أخرى إلى لسان العرب الذي يتضمن كما أسلفنا الشرط الأول للتأويل بالمعنى العربي.

## ٢ - التركيب

يمكن أن نقرأ في لسان العرب ما يلي:

قال أبو منصور: أَلْتُ الشيء أوولُهُ إذ جمعته واصلحته فكان التأويل جمع معاني الفاظ اشكلت بلفظ واحد لا اشكال فيه، من هذا النص القصير يمكن ان نستنتج أولا فكرة الجمع، وهذه الفكرة يمكن استخلاصها من نصوص أخرى ذكرها لسان العرب في نفس السياق، والتي لا تهمنا هنا ونحن نبحث عن منهج فكري - جمع الشيء، جمع الأمر - جمع الضالة إلخ... لكن لا ينبغي أن نتوقف عند هذه الفكرة بل يجب أن نتعدها إلى فكرة التركيب ذلك أن الجمع الذي ينص عليه لسان العرب يصل إلى مجموعات وإلى وحدات لأن العناصر التي يتم جمعها تكون في نهاية الأمر أشياء موحدة، وهذه الوحدة التي تنتج عن عملية الجمع واضحة خاصة في النص الخاص بجمع معان مبعثرة للوصول إلى معنى واحد لا اشكال فيه وقد ذكرنا هذا النص.

ويمكن أن نقول إذن إن كلمة «التأويل» تعني حسب لسان العرب منهجا فكريا عاما آخر هو «التركيب».

وهذا المنهج الفكري فكر فيه الفلاسفة واستعملوه، لنرجع إلى ديكارت وكانط للنظر إلى تحديد الفلسفة لهذا المنهج الفكري ونحن سنقتصر عليهما لأن المقام لا يسمح بأكثر من ذلك.

(١) وعلى كل حال هناك عدد من النقاد من اعطوا معنى ابستمولوجيا للقواعد التي قال بها ديكارت. طالع مثلا كتاب ليون برنشتيك، Ecrits Plitosepoluques ص ٢٧ إلى ص ٩١.

فديكارت لا يتحدث فقط عن التحليل بل وأيضا عن التركيب وهو لا يكتفى بوضع قاعدة تخص التحليل، بل يمدنا أيضا بقاعدة تتعلق بالتركيب؛ وهي القاعدة الثالثة الخاصة بمنهجية الفكر أى تلك التى تتلو مباشرة القاعدة المتعلقة بالتحليل. وهذا هو نص القاعدة الثالثة نذكره كاملا لأنه يحتوى على عبارة تهمنا وبأن ذكره يجعل الأمور أكثر وضوحا، «والثالثة: أن ارتب أفكارى، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج فى الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا، بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها بالطبع»<sup>(١)</sup>. وفعلا يمكن ان نسمى هذه القاعدة قاعدة التركيب إذ نرى الكاتب نفسه يستعمل هذا اللفظ: أكثر الأمور تركيبا وهذا التركيب يكون عن طريق التدرج والصعود من أبسط الأمور إلى أعقدها أى أننا نتقل من الأمور البسيطة إلى الأمور المركبة التى تحتوى ضمن وحدة وضمن مفاهيم موحدة الأشياء البسيطة وهذا ما فعله فعلا ديكارت فى التأملات وفى مقالة الطريقة والمقام لا يسمح لنا ببيان كل هذا خاصة ونحن سنرجع إليه فى ما بعد.

أما كانط فهو لا يتحدث فقط عن الأحكام التحليلية بل يتحدث أيضا عن الأحكام التركيبية القبلية منها وغير القبلية وهو يقابل بين نوعى الأحكام فى الفقرة التى ذكرناها عندما تحدثنا عن الأحكام التحليلية وفى نظر كانط يكون الحكم تركيبيا عندما تكون الصفة Predicat خارجة عن الموضوع Subject وذلك خلافا للحكم التحليلي. وهذا يعنى أن الموضوع فى مستوى الأحكام التركيبية لا يتضمن الصفة التى نلحقها به (وذلك خلافا للأحكام التحليلية) وكانط يعطى مثالا وهو الحكم التركيبي التالى: كل الاجسام ثقيلة Pesants وكانط يعتقد أن موضوع الحكم وهو كل الاجسام لا يتضمن صفة الثقل التى يعتبرها شيئا خارجا تماما عن نطاق الموضوع<sup>(٢)</sup> ومهما يكن من أمر فمن الواضح أن كانط يفهم التركيب كما عبرنا عنه من قبل. فنحن نجمع هنا شيئين مختلفين لنصل إلى وحدة وهو الحكم ذاته.

ولو ننظر فى فكرتى ديكارت وكانط لنجد أنهما تحتويان فعلا على معانى إضافية لم يكن فى إمكان العرب أن يصلوا إليها. فالقاعدة الديكارتية لها كالثانية معنى ابستمولوجي

(١) نفس المصدر المذكور اعلاه ونفس الترجمة.

(٢) لنلاحظ انه يمكن اعتبار هذا الحكم تحليلا.

أكيد. فهذه القاعدة تمدنا فى الواقع بمنهج عام يتعلق بالفكر الرياضى. فبعد تحليل وتقسيم العضلات إلى أجزاء ممكنة (القاعدة الثانية) يبدأ الرياضى فى التركيب والصعود أى أنه يصل إلى المرحلة الثانية المتعلقة بالعمل الرياضى أى مرحلة البناء الرياضى، ويمكن أن نقول إن ديكارت يعمم هنا ما هو رياضيا فى الأصل، هذا بكل ايجاز ما يمكن أن نقوله فى ما يخص الجانب الظرفى لفكرة التركيب عند ديكارت، ماذا يمكن أن نقول فى نفس المستوى عن كانط وتحديدده للأحكام التحليلية؟ لنكتف بالقول أن رفض مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية هو الاضافة الأساسية الضمنية، فنحن نركب هنا عنصرين (الصفة والموضوع) ليست لهما نفس الهوية وفى إمكاننا إذن أن لا نتقيد بمبدأ التناقض وأن نخالف ليبتز فى هذا المجال. . وبالفعل فكانت يعتبر هنا ناقدًا لمعلمه وقد صرح بهذا أيضا فى الكتاب الأنف الذكر لما وضع مبدأ موازيا لذلك الذى وضعه ليبتز وهو المبدأ الذى يسميه كانط بمبدأ الواقع.

ومهما يكن من أمر فبقطع النظر عن هذه الإضافات المعنوية وهذه المعانى الظرفية فإننا نجد شيئا هيكليا عند هذين الفيلسوفين وهو فكرة التركيب بمعنى جمع عناصر مختلفة ضمن وحدة وهذا بالضبط ما ينص عليه لسان العرب كلما أسلفنا.

والفلاسفة يركبون بهذا المعنى الأولى الخام. أولا لأنهم يصلون إلى فلسفات معينة، إلى أنساق معينة. ففلسفة ديكارت هى تركيب شامخ. كذلك القول بالنسبة إلى المثالية المتعالية التى قال بها كانط. ونحن نعلم أن من ميزات الفيلسوف هو أن يكون له تركيب فلسفى خاص به، ثانيا الفلاسفة يركبون باعتبار أنهم يستعملون مفاهيم كمفهوم الحرية أو مفهوم العدالة الخ. . . وما المفهوم إلا تركيب بالمعنى الخام أى بالمعنى الذى نص عليه لسان العرب، وفى إمكاننا أن نجد هذا التحديد فى أى كتاب خاص بالمنطق يتحدث عن هذا الموضوع، ونجى لا نهتم هنا بنوعية المعانى التى يدخلها فيلسوف ما ضمن وحدة بل نقف فقط عند عملية التركيب.

فالمؤول لا يكتفى إذن بالتفسير والتحليل بل عليه أيضا أن يركب بالمعنى الفلسفى الذى ضبطناه. والتركيب بهذا المعنى يمثل إذن شرطا آخر ليكون «التأويل» بالمعنى العربى ممكنا، والتركيب بهذا المعنى ممكنا، وهو إذن الأساس الثانى الموضوعى للتأويل بنفس المعنى.

لكن لماذا لا يكون «التأويل» ممكنا إلا إذا توفر هذان الشرطان؟ ما هو أساس هذين الأساسين الموضوعيين؟ هذا الأساس الأساسي هو «المنهج الفلسفي الأصيل» كما نسميه وهو فعلا يتضمن التفسير والتحليل ويهدف إلى التركيب ويمكن أن نستنتجه كمعنى خام من لسان العرب. كيف ذلك؟<sup>(١)</sup>.

### ٣ - المنهج الفلسفي الأصيل

يمكن أن نقرأ في لسان العرب ما يلي: الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع... وفي الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آل أى لا رجع إلى خير.

- وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا وثلاثيه آل يؤول أى رجع وعاد.

- وأما قول الله عز وجل: (هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتى تأويله فقال أبو إسحاق:

معناه هل ينظرون إلى ما يؤول إليه أمرهم من البعث.

- وقال أبو عبيد في قوله: وما يعلم تأويله إلا الله قال: التأويل هو المرجع والمصير

مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أى صار إليه وأوله.

وأمثال هذه النصوص عديدة في القاموس العربى وكلها تفيد أن «التأويل» هو الرجوع

والعودة: العودة إلى الخير - الرجوع إلى الأمر إلخ....

ويمكن أن نقول إن «التأويل» هو رجوع الفكر وليس في لسان العرب ما ينكر هذا

المعنى بل بالعكس هناك ما يدعمه ولنا في المعانى السابقة تدعيم لهذا، فالتفسير والتحليل

والتركيب هي أمور فكرية، ففي إمكاننا إذن أن نعطي للفظ «التأويل» هنا أيضا معناه فكريا.

ونقطة وصول هذه العودة وهذا الرجوع الفكرين يمكن أن تكون صفر المعرفة أى - إن

شئنا - اللامعرفة ونعنى بهذا تلك الحالة التى يكون عليها الفكر عندما يتزع كل ما علق به

من معلومات. ولا نريد هنا الدخول فى نقاش نظرى حول إمكانية حصول هذه الحالة أو

عدم إمكانية حصولها، المهم هو أن نعلم ان هذه الحالة ممكنة نظريا ولنا فى قوله سقراط

المشهورة: كل ما اعرف هو أننى لا أعرف شيئا تفسير لهذه الحالة. والأهم من هذا كله هو

(١) فالفلاسفة الذين قالوا بمنهج التركيب كثيرون لنذكر مثلا الجدلية الصاعدة التى قال بها أفلاطون. وعلى كل حال فبضبطنا لهذا المعنى نقد من يقف عند المعادلة بين التأويل والتفسير.

ان نعلم ان لسان العرب لا ينكر فكرة عودة الفكر إلى اللامعرفة فليسان العرب يقول لنا ان «التأويل» هو رجوع كذا إلى نقطة معينة. هذا الرجوع يمكن أن يكون رجوع الفكر، أما نقطة الوصول فيمكن أن تكون صفر المعرفة.

لكن ما معنى هذا؟ ما معنى رجوع الفكر إلى هذه النقطة؟ هذا يعنى الشك، فنحن نعلم ان مونتاني شك فى كل شيء بمعنى أنه رجع بفكره إلى حالة نفى كل المعارف حتى أنه قال: ماذا أعلم؟ (Que Sais-Je?) وهذه العبارة بليغة جدا وهى تتضمن نفيا مطلقا لكل المعارف والمعلومات. وهى تفيد نفى المعرفة أكثر من تلك التى قالها سقراط: كل ما أعرف هو أننى لا أعرف شيئا. فسقراط يعرف على الأقل أنه لا يعرف شيئا اما مونتاني فلا<sup>(١)</sup>.

ونحن نعلم أيضا أن ديكارت والغزالي قد أولا بمعنى أنهما شكا فى كل المعارف العقلية منها والحسية فرجعا بفكرهما إلى ما سميناه بصفر المعرفة وقد بينا هذا فى تدخل لنا فى الملتقى الفلسفى حول الفلسفة والتراث، واثبتنا أن شك الغزالي وديكارت يعنى قوله سقراط وهو يعنى الجدلية الافلاطونية وأخيرا الانعكاس الفكرى الذى قال به آلان Alain<sup>(٢)</sup>.

لكن «التأويل» كما حددناه حيث قلنا إنه رجوع الفكر إلى صفر المعرفة هل هو شك مونتاني أم هو شك ديكارت والغزالي أو الاثنان معا؟ ما هو نوع هذا الشك الذى يعنيه «التأويل» كما حددناه؟ إننا إلى حد الآن لم نحدد نوعية الشك الذى يقابل «التأويل» بل اكتفينا فقط بذكر نوعى الشك اللذين يمكن أن يعنيه.

والاجابة عن هذا السؤال يمكن ان نجدها فى لسان العرب ذاته إذ فى إمكاننا ان نقرأ فى هذا القاموس العربى ما يلى:

- «وفى حديث ابن عباس: اللهم فقهه فى الدين وعلمه «التأويل»، قال ابن الأمير هو آل الشيء يؤول إلى كذا أى رجع وصار إليه، والمراد بـ «التأويل» نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصل إلى ما يحتاج إليه دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ».

(1) P. Mohel Montaigne Les Essais نشره ودم له (1)

(2) محاولة لتحديد الفلسفة فى تراث الفلاسفة - نشر بالنشرية التربوية للتعليم الثانوى - جانفى ١٩٨٤ - العدد السادس.

لنلاحظ أولا أن هذا النص وقع ذكره فى سياق تفسير كلمة «التأويل» كمرجع ومصير وهذا يعنى أنه بإمكاننا اعتباره كتكملة وتتمة للنصوص الأخرى الخاصة بـ «التأويل» كعودة.

وهذا النص المكمل يعنى بإيجاز أن «التأويل» هو الانتقال من معنى ظاهر إلى معنى آخر باطن وحقيقى ويمكن أن نسمى هذا الانتقال رجوعا لأننا نرجع إلى الحقيقة والباطن بعدما كنا فى مستوى الظاهر والباطل. لكن المهم هو أن نعلم أن «التأويل» الذى يقصده لسان العرب هو ذلك الرجوع الفكرى إلى صفر المعرفة بهدف بناء الحقيقة على أسس ثابتة، وهذا النص يحدثنا عن عملية البناء التى يقوم بها الفكر بعد رجوعه إلى اللامعرفة.

فهذا النص يثبت لنا إذن أن الشك الذى يجب أن نقصده عندما نتحدث عن «التأويل» كما وقع تحديده انطلاقا من لسان العرب هو شك الغزالي وديكارت إذ كلنا يعلم أن هذين الفيلسوفين يبيان بعد الهدم ويتقلان إلى المعانى الباطنة الحقيقية بعد الشك، الذى هو بالنسبة إليهما هادف، والهدف هو بناء الحقيقة وقد بينا كل هذا فى المقال الذى وقع ذكره ونعنى بذلك تدخلنا فى الملتقى حول الفلسفة والتراث، وفى هذا النص قلنا إن هذا الشك بما فيه من هدم هادف ونية بناء هو «المنهج الفلسفى الأصيل» الذى ولد مع ميلاد الفلسفة كفلسفة وذلك عند اليونان وبالتحديد عند سقراط وقولته الشهيرة: كل ما أعرف هو أننى لا أعرف شيئا وأفلاطون وجدليته بما فيها من صعود ونزول وبيننا فى نفس الصدد أن هذه الطريقة الفلسفية الأصلية نجدها لا فقط عند الغزالي وديكارت بل وأيضا عند كانط ومفهوم النقد، وآلان ومفهوم الانعكاس الفكرى La Rflexion إذن عندما نتحدث عن «التأويل» نحن فى مستوى «المنهج الفلسفى الأصيل» كما حدده مقالنا المذكور ولسنا أبدا فى مستوى شك مونتاني Montaigne الذى لا يبنى شيئا ولا يهدف إلى البناء، وإذن فلسان العرب يرفض مونتاني ويقبل ديكارت والغزالي أى «المنهجية الفلسفية الأصلية» كما سميناها فى محاولة لتحديد الفلسفة فى تراث الفلاسفة وهذا الرفض وذلك القبول متضمنا فى النص الخاص بالانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن.

ثم لا ننسى أن «التأويل» هو أيضا تحليل وتركيب - وقد بينا هذا فى هذا التدخل، ونحن نعرف أن مونتاني لا يؤلف شيئا بل يبقى فى حالة الشك وفى حالة نفى المعارف كلها بل نحن فى مستوى الفلاسفة الذين وقع ذكرهم أمثال الغزالي وديكارت. وكل منا له فكرة عن ذلك البيان الذى وضعه كل من هذين الفيلسوفين وغيرهما أمثال أفلاطون وكانط وآلان Alain.



وفي نهاية الأمر يمكن أن نقول إن التركيب يمثل الجانب الفلسفي البناء في العملية الفلسفية وأنه في الحقيقة هدف شك الغزالي وديكارت ونقد كانط والانعكاس الفكري الذي يقول به آلان Alain والجدلية النازلة Dexendante الأفلاطونية الخ... إذ نرى أن كل هؤلاء الفلاسفة الذين يمثلون كما أسلفنا «المنهج الفلسفي الأصيل» يركبون مباشرة بعد وصولهم إلى صفر المعرفة بل نراهم يجعلون من التركيب هدفا وغاية لهذا الوصول الفكري إلى المعرفة.

أما التحليل فيمكن أن نقول إنه يمثل ذلك الطريق الذي ينتهي بالفكر إلى صفر المعرفة، فنحن نعرف أن الصفر هو النهاية النظرية لكل تقسيم لا يقف عند كمية معينة هذا في الواقع ما تعلمنا إياه الرياضيات وبالتحديد حساب اللامتناهي Calcul Infinitesima ونحن نعلم أن التحليل هو بالفعل ذلك الطريق الذي اتبعه ديكارت والغزالي حتى وصلا إلى ما سميناه بصفر المعرفة، فالاثنتان قسما المعلومات إلى عقلية وحسية واعتبرا كل غلط على حده وقسماه وحداده ووصلا في النهاية إلى نفى كل المعارف ودحض جميع أنواع المعرفة.

وخلاصة القول هي أن «التأويل» معنى فلسفي آخر وهو «المنهج الفلسفي الأصيل» ويمكن أن نقول إن هذا المعنى هو الأساسي إذ هو يتضمن التفسير والتحليل ونية التركيب وهو إذن الأساس الأساسي للتأويل بالمعنى العربي وهو الأساسي الذي يبرر ويفسر الأسس الأخرى.

والفلاسفة لم يكتفوا باستعمال هذا «المنهج الفلسفي الأصيل» بل نظروا فيه أيضاً وحددوه وقد أشرنا إلى هذا لما تعرضنا إلى مفهوم النقد عند كانط ومفهوم الانعكاس الفكري الذي قال به الآن. ونحن نعرف أن أفلاطون قد حدد جدليته وأن ديكارت والغزالي قد فسرا شكهما. ويكفي أن نرجع إلى الجمهورية وإلى المنقذ من الضلال ومقالة الطريقة لتثبت من هذا. وهذه التحديدات على كل حال شائعة ومتداولة ولا داعي إذن إلى ذكرها. ثم كيف لا يحدد الفلاسفة هذا «المنهج الفلسفي الأصيل» الذي يرتبط بجوهر عملهم الفلسفي والحال أنهم يحددون دائما وسائلهم ومفاهيمهم.

والفلاسفة اختلفوا في هذا المجال. فقد أعطوا أسماء مختلفة «لهذا المنهج الأصيل» وهذا يبرز بوضوح في ما سبق، ثم إن اختلافهم كائن في مستوى الدوافع والأسباب.

فأفلاطون قال بجدلته لمحاربة السفسطة والسفسطائيين وما الجدلية الأفلاطونية إلا منهج مضاد للمنهج السفسطائي<sup>(١)</sup> وكانظ قال بنقده لدحض الفكر الماورائي الخالص الخ... والفلاسفة يختلفون أيضاً في مستوى هدف المنهج أى في مستوى التراكيب التى يصلون إليها. وهذا بديهى إذ لا أحد ينكر أن فلسفة أفلاطون مغايرة لفلسفة ديكارت التى تختلف بدورها عن فلسفة كانط... إلخ.

وواضح أن اختلاف الفلاسفة موجود على الصعيد الحضارى، على صعيد الإضافات المرتبطة بالحضارة أى أن هذا الاختلاف كائن فى مستوى ما سميناه بالمعاني الظرفية، أما فى مستوى المعنى الهيكلى الأولى فهم متفقون تماماً. إذ كل الفلاسفة الذين وقع ذكرهم يحددون «المنهج الفلسفى الأصيل» كرجوع الفكر إلى اللامعرفة قصد البناء والتركيب وان اختلفوا فى السبب والنهاية.

ويمكن أن نقول إن هذا المعنى الهيكلى هو الذى فى إمكاننا استخلاصه من لسان العرب، فهذا القاموس العربى يحتوى إذن على «المنهج الفلسفى الأصيل» مجرداً من معانيه الحضارية.

## الخاتمة

فـ «التأويل» بالمعنى العربى هو إذن طريقة عامة تعتمد على قاعدة أساسية هى المنهج الفلسفى الأصيل الذى يؤدى بدوره إلى قواعد أخرى هى التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى الحام. معنى هذا أنه ليكون «التأويل» بالمعنى العربى ممكناً لابد من توفر هذه القاعدة الأساسية وما يتبع عنها من قواعد فرعية. وكل هذه المناهج تمثل إذن الأسس التى يركز عليها بالضرورة كل «تأويل» بالمعنى العربى للكلمة.

وفى نهاية الأمر لابد لكل مؤول معتزلاً كان أو شيعياً فقيهاً كان أو فيلسوفاً أن يتبع «المنهج الفلسفى الأصيل» فى هيكله وأن يكون أفلاطونياً وديكارتياً إلخ... فى هذا المجال.

(١) هكذا يقدم أفلاطون منهجه. وفى الواقع هناك تماثل وتماثل بين المنهج الفلسفى والمنهج السفسطائى.

وهذه النتيجة على غاية من الأهمية بالنسبة إلى اللغة والفكر العربيين . ففي المستوى اللغوي - أو في مستوى الدال ، هذه النتيجة تعنى أن اللغة العربية قادرة على تأدية المعاني الفلسفية ويمكن أن نعتبر محاولتنا السريعة هذه إسهاماً مهماً من حيث نتيجتها في الإجابة عن السؤال المتعلق بمدى إمكانية اللغة العربية تأدية المعاني الفلسفية وهذا السؤال يطرح اليوم بكل إلحاح خاص وقد عربنا الفلسفة .

أما في مستوى الفكر العربي أى في مستوى المدلول عليه فمن المهم جداً أن نعلم أن عرب القرن السابع هـ وما قبله قد وصلوا إلى «هياكل معان» نجدها عند فلاسفة كبار أمثال أفلاطون وكانط وديكارت الخ . . .



## علم الرياضيات وعلم البحريات

### تفاعلات العصرين القديم والوسيط (\*)

د. شادي راشد (\*\*)

لا نجد في تاريخ العلوم ما يلقي الضوء على مسألة وصف التفاعل وتحليله بين علم الرياضيات والعلوم التجريبية، لكن ليس هناك شيء صعب بعد.

والجدير بالذكر أننا سنعثر خلال دراسة هذا التفاعل على سبب وجود المعرفة المنظمة وكذلك وسائل الوصول إليها. ولا تكمن صعوبة هذا التحليل في السياق المحيط بالموضوع. فمن المعروف منذ عهد الفيلسوف كانط، أن التحليل يتوقف على فعل المعرفة الضروري والممكن باعتباره فعلاً مؤسساً وفائقاً بالمعيار التاريخي، وهو منظور مختلف عن منظور فلسفة الوجود. فلا يمكن لمؤرخ العلوم، أياً كان اتجاؤه أو هدفه أن يتجاهل فعل المعرفة، إذا ما اهتم ولو بقدر محدود بمضمون المعرفة التي تصنع التاريخ؟

إنطلاقاً من هذا التقليد وهذه الروح، قمت أكثر من مرة يبحث التفاعل بين علمي الرياضيات والفيزياء في بصريات ابن الهيثم. ومن المعروف أنه عني في عمله الأول في الفيزياء بأن يتم طبقاً لمنهج واضح هو التألف الرياضي والفيزيقي. وقد بحثت هذا التكوين (من منظور التزامن) وأشارت إلى أن هذه الصيغة لابن الهيثم قد لاءت ظواهر كثيرة مختلفة. أما في البحث اللاحق فإني أهدف إلى اتباع منظور التعاقب، حيث سنرى أنه قبل ابن الهيثم ولديه وبعده أيضاً هناك نماذج كثيرة للتفاعل قابلة للتفكيك والتحليل، وتشارك

(\*) كتب هذا البحث بفرنسية ونقله إلى العربية الزميل فؤاد السيد.

(\*\*) المركز الوطني للبحوث العلمية - جامعة طوكيو.

كلها فى ابتعادها عن التطبيق المباشر لعلم الرياضيات والاتجاه للأخذ بالمعطيات التجريبية فى الدراسة. واخترت هنا ثلاثة أمثلة من علم البصريات اليونانى والعربى أعاد البحث الحديث إلقاء الضوء عليها من جديد. إذن سوف أبحث تتابع دور المادة (الأداة) المصنوعة فى علاقتها بعلمى الرياضيات والبصريات؛ تطبيق نظام العد العربى (الحساب الخوارزمى أو الجبرى) فى علم البصريات.

وسأتوقف أخيراً عند المحاولات التى استخدمت خواص علم البصريات من أجل إدراك وفهم الموضوعات الرياضية.

## ١ - الأورجانون والمنحنى المخروطى

### اكتشاف الخواص البصرية للموضوعات الرياضية

قديمًا، منذ التحول الذى سجله ابن الهيثم، لم يكن تطبيق علم الرياضيات مباشرًا، وسبق أن قلنا أنه كان يتم تطبيقه بواسطة مادة مصنعة (آلة أو أورجانون). هذا التطبيق غير المباشر هو الدور الإضافى الذى يلعبه «الأورجانون». فهو الذى سيكشف عن خواص البصريات بوضوح، قبل أن يصبح من الممكن تحليلها هندسيًا. وبطريقة مماثلة سيتيح الأورجانون فهم بعض الخواص الهندسية عن طريق تعديل علم البصريات.

هذه القدرة الكشفية (التنبؤية) ذات الكفاءة المضاعفة للأورجانون هى نتيجة لاختزال دور علم الرياضيات: فى الأساس، تفيدنا خواص علم البصريات فى وصف ملامح ظاهرة ما ورسم حدودها أو وصف حركتها على المدى القصير ولكن علينا ألا نتظر من علم الرياضيات أن يفسر لنا الظاهرة أو أن يصل إلى جوهرها. باختصار يمكننا القول أن استخدام خواص البصريات يكون استخدامًا آليًا وذلك فى مقابل ما أسنده لها أرسطو فى «كتاب الشعر».

وهكذا فإن هذا الاستخدام للأورجانون من أجل الدخول إلى علم الرياضيات قد ركز على نوع من الازدواجية بين المادة المصنعة وبين الخواص الميكانيكية أو الفيزيائية، وهو ما تتسم به كافة العلوم اليونانية ونجدّه بوجه خاص فى كافة التقاليد الأرشيميدية، ويكفى للتدليل على ذلك الاطلاع على مقترحات أرشميدس التى وجهها إلى إيراتوستين Erotosthène و الدراسة الدقيقة لاستخدام الرافعة فى ميكانيكا أرشميدس. ففى علم

البصريّات نصادف هذا التطبيق لعلم الرياضيات فى تقاليد تستند فى بعض الأحيان إلى أرشميدس، حيث اهتم ممثلى هذه التقاليد أنفسهم بالمرايا المقعرة المحرقة. ستتوقف قليلا عند هذا البحث الخاص بالمرايا المقعرة المحرقة، وسنفحص بعد ذلك الأدوات المحرقة الأخرى، (العدسات) حيث أنه يبدو لنا أن إسهامهما فى تاريخ علم البصريّات لم يحظ بالاهتمام الذى يستحقه.

ومن بين ممثلى هذه التقاليد، لا يتبقى لنا إلا بعض الأسماء فى عصر أرشميدس إضافة إلى بعض الآثار المدونة فيما تم جمعه - مما كتبه ديوقليس Dioclés بعد ذلك ووصل إلينا باللغة العربية. ومن بين هذه الأسماء بيثيون Pythion عالم الهندسة، وهيبوداموس Hippodams عالم الفلك المغمور، ودوسيثى Dosithée تلميذ كونون السكندرس Canon والمعاصر لأرشميدس. وقد تضمنت الآثار المنقولة مما كتبه ديوقليس توضيحا لبعض المسائل التى تعكس مستوى البحث الذى تم التوصل إليه. فقد بحث بيثيون مرآة تعكس الأشعة الشمسية تبعا لمحيط الدائرة، فى حين أن هيبوداموس أراد مرآة تعكس الأشعة الشمسية فى نقطة وحيدة، وحاول دوسيثى عمل مرآة تجمع الخواص التالية: إحراق دون التسوجه إلى الشمس، تحديد الزمن دون مزولة شمسية - وهى مسألة صعبة بما يكفى للتدليل على درجة التقدم الذى تم تحقيقها فى هذا المجال.

ويتسبب ديوقليس فى هذه التقاليد العلمية لآخرين، فهو خليفة فى ذلك لأرشميدس، كما أنه كان معاصرا لأبولونيوس Apolbnios وكان ديوقليس يهدف من خلال دراساته عن المرايا المحرقة معرفة خواصها وصياغة نماذج تفسيرية لها. ويمكننا أن نفهم أن هذه المهمة لم يكن من الممكن أن تقتصر على الدراسة النظرية فقط، ولكنها كما كتب أرشميدس من قبل: «شئ يقينى»، مما يتطلب السيطرة على المشكلة العلمية. بما يجعلها صالحة للتطبيق والاستخدام، وذلك عن طريق تحديد بعد عملى لها. والحال أن هذا البحث إذا ما طبقناه بترو سيحدد ويفتح أمامنا حقلا جديدا من البحث الرياضى، ألا وهو حقل دراسة الخواص البصرية للأشكال المخروطية. وسوف نتبع خطوات هذا الاكتشاف بداية من خلال استرجاع ديوقليس ومرآة القطع المكافئ Parabolique.

انطلق ديوقليس فى افتراضه الأول فى كتابه من تعريف للقطع المكافئ بواسطة محور السينات وإحداثية نقطة، ولكن كان ذلك بهدف دراسة خاصية الحرق. ومن أجل ذلك

استعان بخواص الـ «تحتمحاس» "Saus - tamgante" والـ «تحتحمودي» "Saus - normale" ويشير ديوقليس بعد ذلك إلى أن شعاعا ضوئيا مواز للمحور ساقطا على سطح قطعي مكافئ، ينعكس تجاه البؤرة.

فى الجزء الثانى من الافتراض ذاته يتحدث ديوقليس عن الجسم المكافئ الدورانى ويوضح أنه إذا كان سطحه الداخلى عاكسا للضوء وإذا كان محوره متوجها إلى الشمس، فإن كل شعاع شمسي ساقط تجاه هذه المرآة ينعكس تجاه البؤرة. ثم يوضح أخيرا أنه كلما كان قوس القطع المكافئ للجسم المكافئ أكبر كانت الأشعة المنعكسة فى اتجاه البؤرة أكثر.

ثم يعود ديوقليس إلى تحديد القطع المكافئ المولد لكهرباء المرآة ذات جسم مكافئ دورانى حيث يتركز الأشعة المنعكسة فى نقطة موضوعة على مسافة محددة من مركز المرآة. وهذا ما يعيد بناء قطع مكافئ معروف بالبؤرة والقمة. وقد انطلق ديوقليس فى هذا الافتراض عن بناء نقاط وبؤرة ودليل معروفين. وفى الافتراض التالى يشير ديوقليس أن الشكل الذى حصل عليه يفحص الخاصية الأساسية للقطع المكافئ، ألا وهى خاصية الدلالة.

ويتطبيق المخروطيات على هذه الأداة المحرقة توصل ديوقليس إذن إلى إبراز الخواص البصرية للمنحنى - القطع المكافئ - الخاصة بالبؤرة وكذلك خاصية البؤرة - الدليل. وقد تم تحقيق هذه الخاصية الأخيرة بالتحقيق من خلال البحث فى علم البصريات وهو ما سيصبح موضوعا لتطبيق هندسى خالص عندما يستخدمه ديوقليس نفسه لحل مشكلة تضعيف المكعب. إن تطبيق علم الرياضيات على المرايا المحرقة لم يكن مفيدا فقط من أجل معرفة الخواص البصرية ولكنه سيثرى أيضا نظرية المخروطيات نفسها.

بعد هذه الفترة الزمنية التى تتبعنا فيها هذه التقاليد فى العصر القديم وحتى القرن السابع عشر على الأقل، وجدنا أسماء علماء مشهورين قدموا إسهاماتهم للبحث حول هذه المرآة ذات الجسم المكافئ الدورانى أمثال أنتيميوس دى تراليس Anthemios de Tralles مؤلف مقطع بوبيو، وعالم الرياضيات أبو الوفا البوزجاني، وابن الهيثم، فى النص العربى أو ترجمته اللاتينية. وهناك آخرون يمكن أن تستكمل بهم القائمة فهناك عالم يونانى قديم مهتم بالترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى ويدعى دترومس Dtrums وهناك الكندى



نفسه الذى أفلتت مساهمته من التحليل . وفى آخر القرن العاشر السابق لابن الهيثم، نجد بن سهل، كل هؤلاء ناقشوا خواص القطع المكافئ كقطع مخروطى وفى ذات الوقت كمنحنى أنكلاستيكي Courbe amacalstique وقاموا برسمه فى شكل نقاط أو فى شكل خط متصل .

وإذا كان الاهتمام المعطى للمرأة ذات الجسم المكافئ الدوراني شديدا، فإن هذا الاهتمام ليس بنفس الدرجة بالنسبة للمرأة ذات الشكل الإهليلجى . وباستثناء مؤلف انتيميوس تراليس، فإننا لا نجد أية كتابات أخرى تخرج عما كتبه ابن الهيثم . ومن المدهش أن الكندى الذى كان على علم بتعريب كتابات انتيميوس . هو التعريب الذى عثرت عليه بقدر كبير من المصادفة خلال بضع سنوات - لم ير أنه من الضروري فحص ودراسة المرأة ذات الشكل الإهليلجى، ومن الجائز أن هذا الشكل من المرايا قد جذب العلماء بدرجة أقل، حيث انصرفوا عن دراستها نتيجة للمتطلبات الصعبة التى يفرضها اختيار مواقع المصدر من جهة، وكذلك المتطلبات الخاصة بموضع الجسم المحرق . والواقع أن المخطط الذى اقترحه انتيميوس تراليس يستند إلى خاصية ذوى المحرقين للقطع الإهليلجى، ويؤكد انتيميوس دون شرح أنه بمقتضى قوانين الانعكاس، فإن شعاعا منحدرًا من بؤرة ما ينعكس اتجاه البؤرة الثانية .

بعد مرور أربعة قرون أعاد ابن سهل الدراسة المنظمة للمرايا . حيث عالج هذه المرة المرأة الإهليلجية كما فعل بالنسبة للمرأة ذات الجسم المتكافئ الدوراني، وذلك بتحديد السطح المماس لنقطة الاصطدام للضوء الساقط على السطح العاكس، كما عالج واحدة هذا السطح . من ناحية أخرى درس خاصية ذوى المحرقين قبل أن يصل إلى التخطيط المتصل للمنحنى وذلك بواسطة جهاز أو عدة ميكانيكية .

بالنسبة للمنحنى الثالث - القطع الزائد - يجب الانتظار حتى يتسع المجال ثم نطرح السؤال الخاص بالاحتراق، ليس فقط عن طريق الانعكاس ولكن أيضا عن طريق الانكسار . وبعبارة أخرى يمكن القول إنه يجب تعميم ما يتعلق بالمرايا المحرقة إلى أدوات أخرى محرقة، وذلك حتى يتسنى لنا فهم العدسات أيضا . وقد أشرت منذ قليل إلى أن النظرية الهندسية الأولى للعدسات ولدت فى نهاية القرن العاشر مع بن سهل الذى درس القطع الزائدة كمنحنى أنكلاستيكي . وبعد دراسة هذا المنحنى كقطع مخروطى وتعريفه عن طريق

قمته ومحوره وجانبه الأيمن، درس ابن سهل بعد ذلك تحديد خط المماس وخاصة ذو المحرقين. كما ابتكر بن سهل عدة ميكانيكية من أجل التخطيط المتصل لقوس القطع الزائد مرتكزا على خاصية ذو المحرقين. وبعد ذلك أعاد دراسة السطح المماس لمساحة تم الحصول عليها عند إدارة القوس المرسوم حول المستقيم المحدد. كما استخدم في دراسته خواص الخط المماس من أجل إيجاد قوانين الإنكسار، وطرح عمل عدسة ذات سطح محدب ثم عدسة ثنائية التحدب.

نلاحظ إذن أن الأجهزة أو العدد الميكانيكية التي صممها بن سهل بهدف رسم المنحنيات الثلاثة - كما هو الحال بالنسبة للأنظمة التي صممها أسلافه بهدف رسم المكافئ والقطع الإهليلجي - تستخدم خواص البصريات لتلك المنحنيات؛ خاصية البؤرة الموجهة للقطع المكافئ وخاصية ذوى المحرقين للقطع الإهليلجي، وكذلك البؤرتين وطول المحور العابر للقطع الزائد (MF - MF = Za, ave Fet F, les Foyers Zala longueur de l'axe transverse) هذا الجهاز الذي صنعه ابن سهل مختلف عن جهاز آخر تم تصميمه واستخدامه من قبل علماء الرياضيات أمثال السجزي والكوهي بهدف إقامة آلات رصد (الساعات الشمسية والاسطرلاب) وبهدف رسم المنحنى المخروطي منذ تعريفه كقطاع مسطح لمخروط الدوران.

إذن هذا هو الدور المنوط بالشئ المصنوع - المرآة أو العدسة - في تطبيق علم الرياضيات، فهو يتلقى البنيات الهندسية الضرورية للتركيز المحرقى للضوء لكي يصل إلى الهدف التطبيقى ألا وهو الاحتراق. هذا التفاعل بين علمى الرياضيات والبصريات يمكن تفسيره بمفردات لغة اليوم باعتباره إقامة للنماذج. والواقع أن علم الرياضيات يسمح بإقامة نماذج كما يسمح بالإجابة على متطلبات تطبيقية كالاحتراق عن طريق مصدر بعيد أو قريب. فى هذه المعرفة التى يتم تحصيلها عن طريق إقامة نماذج، فإن الوظيفة المثلى للظاهرة التى نحاول تكوين مفهوم عنها أقل من العناصر التى تحتويها الظاهرة ذاتها، وهو الوضع الذى نتج عن هذا التساؤل التطبيقى لمعرفة التركيز المحرقى، وهذا لا ينطبق على أى ضوء بل فقط على الضوء المتشعرا أيا كان مساره؛ مواز للقوس فى حالة القطع المكافئ والقطع الزائد، أو المنحدر من البؤرة بالنسبة للقطع الإهليلجى أو من جزئين من السطح الزائد

لنفس المحور في حالة العدسة ثنائية التحدب. أخيراً، فمهما كانت حدود هذه المعرفة، لا يبقى سوى تطبيق علم الرياضيات هو الذى قدم زخماً كبيراً بالنسبة لدراسة الخواص الانكلاستكية للمرايا والعدسات كما ساعد على تطور هندسة المخروطيات.

## ٢ - اللوغاريتمات الجبرية والوصف الكمي

إن الأداة التقنية منوط بها دور مختلف هذه المرة؛ فهي أداة سهلة للقياس يجب أن توفر لنا نتائج رقمية. بالنسبة لعلم الرياضيات هي لوغاريتمات جبرية يجب أن تتيح وصفاً كمياً للظاهرة.

تقترب هذه المحاولة في هذه العصور من علم الفلك إلى درجة التطابق، إن أجهزة قياس عالم الفيزياء مأخوذة من أجهزة عالم الفلك أو اتخذتها نموذجاً لها، ومن ذلك على سبيل المثال مساطر الارتفاع والكاسرات والورقات. ولم يكن أمراً نادراً أن يذهب عالم الفلك إلى حد استخدام اللوغاريتم الخاص بعالم الفلك كما سنرى. والمثال الأوضح هنا هو أن يكون الفيزيائي هو نفسه الفلكي كما هو الحال بالنسبة لبطليموس أو بن الهيثم، ولكن يظل هناك اختلاف يتعذر تبسيطه بين كل من الفيزيائي والفلكي. فعالم الفيزياء يصطنع وضعاً تجريبياً يجزئ العوامل التي سيتم قياسها عن طريق الأداة أو الجهاز، وهو وضع مختلف جداً عن الملاحظة الفلكية، وهذا الوضع التجريبي وحده هو الذى يشكل الوجود الظاهر للظاهرة محل البحث. وقد قدم لنا الكتاب الخامس في علم البصريات لبطليموس من قبل مثلاً لهذا النموذج الخاص بتطبيق علم الرياضيات والأداة هنا هي تلك التي صنعها من أجل قياس الانكسار بين وسطين: هواء - ماء، هواء - زجاج، ماء - زجاج. ففي كل حالة نقوم بالقياس للتوصل إلى خط التلاقى المتعدد من ١٠ - صفر و ٩٠ مستبعد - زوايا الإنكسار، وندون النتائج الرقمية في جدول، وفيما يلي مثال لحالة الانكسار من الهواء إلى الزجاج:

i	10°	20°	30°	40°	50°	60°	70°	80°
r	1°	13° 1/2	19° 1/2	25°	30°	34° 1/2	38° 1/2	42°

ونلاحظ مباشرة أن الاختلافات متتابعة هي كما يلي:

6° 1/2	6°	5° 1/2	5°	4° 1/2	4°	3° 1/2
--------	----	--------	----	--------	----	--------

وأن الاختلافات في الجدول الثانى (r) ثابتة ومساوية للمقدار (1/2°)

ومنذ فترة طويلة لاحظنا - جوفى Govi - أن قيمة زوايا الانكسار ليست هي القيمة المعطاة عن طريق التجربة، ولكن تم تصحيحها عن طريق بطليموس. بعبارة أخرى فإن هذا الأخير عدل النتائج تعديلا طفيفا لكي يبرر دقتها.

وبعد نوجيباور o. Neugebauer كتب لوجين A. lejeune أن هذه الطريقة لضبط السلاسل الرقمية والتي تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة كانت مألوفة لعلماء الفلك البابليين. إذن فهذه الطريقة التي لم يقوم بطليموس بصياغتها التي توصل إليها الفارسي وكييلر

والتي يمكن أن تعاد كتابتها هكذا: زاوية الانحراف

$$F(i) = \frac{d}{i} = \frac{110+i}{400} \quad \text{Avec } d = i - r$$

لم تكن هذه الطريقة قد ظهرت في عهد بطليموس ولكنها ظهرت في عهد ابن الهيثم، وهذا الأمر الأكثر مفاجئة إذا ما كنا نضع التعديل المكتمل نصب أعيننا ولذلك أسباب عديدة منها اثنان لهما أهمية هنا؛ من ناحية استمر ابن الهيثم في الاستعانة بعلاقات الزوايا بدلا من تطبيق قانون سنيليوس Snellius غير أنه عبر عنها عن طريق سلفه بن سهل، ومن ناحية أخرى فإن اكتشافه الخاص بالزيف الكروي حث ابن الهيثم ومن بعده خلفائه - بالرغم من عدم الثقة في القيم الرقمية - إلى البحث عن وصف كمي، وبمعنى أدق فإنه بهدف الحصول على هذا الوصف فإن خليفته ومفسره الفارسي (توفي في عام ١٣١٩) توصل إلى بحث كمي لم يكن هناك ما يضاهيه لدى طويل.

كان الفارسي يتبع هدفا واضحا ألا وهو إيجاد لوغاريتم يمكن أن يعبر عن استقلال وظيفي بين زوايا السقوط وزوايا الانحراف من أجل طرح قيم الانحراف لأي خط تلاقي، مع الأخذ في الاعتبار وسطين محدودين إذن فهو يقسم النسبة  $[0 \text{ و } g0]$  إلى اثنين  $[0 \text{ و } ٤٠]$  و  $[٤٠ \text{ و } g0]$ ، ويقارب الدالة  $f(i) = d/i$  عن طريق دالة مماثلة لـ  $[g0 \text{ و } ٤٠]$  - كما نجد نفس الشيء عند بطليموس - وعن طريق دالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية لـ  $[0 \text{ و } ٤٠]$ ؛

$$F(i) = \begin{cases} \frac{18000 + 265i - i^2}{72000} & \text{Sur } [0^\circ, 40^\circ] \\ \frac{110+i}{400} & \text{Sur } [40^\circ, 90^\circ] \end{cases}$$

بعد ذلك يقوم بتوصيل خطي التوليد بافتراض أن الاختلاف الأول هو نفسه في نقطة  $i = 40$  : أو بعبارة أخرى بأن نفترض أن المنحنيات محركة في هذه النقطة.

في هذه الحالة فإن السلوغاريتم الذي طبقه الفارسي هنا يأتي من علماء الفلك. فنحن نصادفه في منتصف القرن العاشر عند الخارن، كما أنه مستخدم أيضا من قبل علماء الفلك والرياضيات بعد ذلك عند الكاشي (توفي في عام ١٤٢٩) ويمكن إعادة كتابة هذا السلوغاريتم للتوليد هكذا:

$X \in [X_{-1}, X], Y_{-1} = F(X_{-1}), Y_0 = F(X_0)$  et

$Y_p = F(X_p)$  Connues, les Intervalles  $[X_{k-1}, X_k]$

Pour  $K = 0, 1, \dots, P$  égaux. On Veut Calculer  $F$

Pour  $X_1, X_2, \dots, X_{p-1}$ .

Posons فلنفترض

$$\Delta y_k = y_k - y_{k-1} \text{ et } m(\Delta y_k) = \frac{y_p - y_0}{p}$$

Si L'on Suppose Paccroissement d'ordre 1 Constant et Egal á la Moyenne Arithm étique Sur  $[X_0, X_p]$ , On a L'interpolation Lineair (1)  $Y_k = Y_0 + km(\Delta y_k)$  Pour  $K = 0, 1, \dots, p$ .

Mais si  $m \Delta y_k = \Delta y_{-1}$ , on envisage une Inter - Polation du Second Order.

Ainsi, dans la méthode d'al - Kháshi, on Definit un nombre e, Correction Moyenne

$$e = \frac{m(y_k) - \Delta y_{-1}}{q} \text{ avec } q = \frac{p+1}{2}$$

et on Suppose Que

$$\Delta^2 y_k = \Delta y_{k+1} - \Delta y_k = e,$$

Pour Tout  $K, K = 0, 1, \dots, P$ , L'accroissement D'ordre 2 est alors Constant et

On Prendra

$$\Delta y_m = \Delta y_{-1} + (m+1)e,$$

il vient

$$y_k = y_0 + \sum_{m=0}^{k-1} \Delta y_m,$$

D'oú

$$(2) y_k = y_0 + k \Delta y_{-1} + \frac{k(k+1)}{2} e,$$

il est évident que, Pour  $K = p$ , on Retrouve  $y_p$ .

Revenons Maintenant au Calcul de  $F(i)$  Chez al - Fárisi

Pour  $i \in [40^\circ, y_0^\circ]$ , Dirisé en Intervalles égaux de  $5^\circ$ , al - Farisi Calcule

L'accroissement Mayen Sur un Intervalle D'amplitude 5°, et Trauve

$$m(\Delta y_k) = 45'' = \frac{1}{80}$$

Or

$$F(40^\circ) = y_0 = \frac{3}{8} \text{ et } k = \frac{i - 40}{5}, \text{ la formule}$$

(1) Donne alors

$$F(i) = \frac{110 + i}{400} \text{ la Relation de Ptolémée}$$

Pour  $i \in [0^\circ, 40^\circ]$ , Posons

$$X - 1 = 45^\circ, X_0 = 40^\circ, X_p 0^\circ \text{ et } k = \frac{40 + i}{5}$$

AL - Farisi Pose  $\Delta y_{-1} = 45'' = 1/80$ , Qui Etait la Valeur Moyenne Précédente, et Remarque que  $\Delta y_{-1}$  Diffère de la Moyenne Sur L'intervalle  $[0^\circ, 40^\circ]$ , que est

$$m = (\Delta y_k) = 56'' = 15''. \text{ Il en Deduit}$$

$$e = \frac{5}{7200}$$

et la Formule (2) se Réécrit Avec  $y_k = F(i)$

$$F(i) = \frac{1}{4} + \frac{265}{72000} - \frac{j^2}{72000}$$

وهكذا نرى أن الفارسي معين طريقة علماء الفلك المطيقة وفقا لمتطلبات المعطيات الفيزيكية.

وبذلك استخدام الفارسي - مثله مثل بطليموس - اللوغاريتمات الرقمية بهدف تقديم وصف كمي للظاهرة. ومع ذلك فإن طريقته لا تتداخل مع طريقة سلفه ورياضياً تعد هذه الطريقة أكثر تقدماً وجودة كما أنها تتبع هدفاً مختلفاً؛ فالفارسي لا يهدف - كما كان الحال بالنسبة لبطليموس - إلى وضع سلسلة من القيم الرقمية التي تم الحصول عليها عن طريق الملاحظة في تعاقب رياضي. ولا تستند طريقة الفارسي في مجملها إلا على ملاحظتين

متعلقتين بزاويا السقوط ( $40^\circ$  et  $50^\circ$ ) وعلى التوقعات  $F(i)$  في مقادير مع  $\frac{1}{4} F(i)$

ومع  $F(i) = \frac{1}{2}$  من أجل تحديد الاختلاف الثاني على نسبة  $[0^\circ, 40^\circ]$

واستخدم الفارسي الاختلاف الأول بين ( $0^\circ$  et  $45^\circ$ ) والذي توصل إليه عن طريق اللوغاريتم الخاص له والمتعلق بنسبة  $[40^\circ, 90^\circ]$ . إذ أنه من خلال هاتين الملاحظتين توصل الفارسي إلى أن كل القيم واثقة في حساب مهمة التنبؤ في تقارب شديد مع القيم غير المقاسة. كما أن الجدول الذي قدمه - في كله أو جزئه - لم يكن مخصصا لإثبات نتائج الملاحظة الإجمالية المنظمة، ولكنه كان مخصصا لإعطاء بعض القيم التي يحددها الحساب الجبري من خلال نتيجتين تجريبتين. إذن فهذا الحساب الجبري ليس مجرد أداة بسيطة لبحث كمي تقريبي، بل وظفه الفارسي بمقدرة تنبؤية في هذه الجزئية الأكثر مادية في البصريات الهندسية لكى يقلد صيغة أرسطو.

ولكن هذه الطريقة تحفظ حدا داخليا بحيث إن الدالة المماثلة - مثل الدالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية - ترتبط بظروف تجربة الانكسار بين وسطين الهواء والزجاج. ولا تكمن الصعوبة في الأداة الرياضية ذاتها ولكنها تكمن في نسق تفكير الفارسي نفسه، إنه يفكر في حدود خاصة بفئة معينة من المعطيات التي يمكن ملاحظتها دون أن يبحث عن مميز جوهري لتلك الفئة عن غيرها من الفئات.

إن هذا التطبيق لعلم الرياضيات، الشروط أيضا بالظروف التجريبية، يقدم خطين معرفيين أساسيين: المعرفة البصرية المؤسسة لا يمكن التعبير عنها أبدا بلغة الأجزاء والنسب ولكن فقط بلغة الأرقام والعلاقات الجبرية. ومن جهة أخرى فإن هدف هذه المعرفة ليس أبداً التوصل لنتائج مضبوطة ولكن فقط لقيم تقريبية.

### ٣ - البصريات كوسيلة من وسائل الهندسة

اختصارا لما تقدم، فإن هذه الشكليات للتفاعل بين الرياضيات والبصريات يجسدان كل الاختلاف بين طريقتين لتطبيق الرياضيات. والمؤكد أن كلا من هذين الشكليات لم يصدرا عما يسمى اليوم «بنشأة النماذج»، ولكن هذه الوحدة في المسار لا يمكن لها أن تظمس الاختلافات العميقة التي تفصل بين هذين النموذجين للتفاعل بين الرياضيات والبصريات.

فمن الواضح أن نماذج المرايا والعدسات متعلقة بشيء مصنوع ويجب أن تباشر وظيفة محددة ألا وهي الاحتراق. وبالرغم من الاختلافات بين هذه النماذج، ففيما يخص

نموذجي بطليموس والفارسي بوجه خاص فإنهما يستمدان شرعيتهما من تلك المعطيات الرقمية المقدمة كنتائج للقياس أو كمحصلات لنظرية الإنكسار نفسها.

في نموذج المرايا أو العدسات يهدف العالم إلى التأسيس والفهم في ذات الوقت، أو لنقل التأسيس من أجل الفهم، وبذلك يقوم النموذج مقام الذاكرة العلمية والموجه للإجراءات.

ويظهر النموذج لدى كل من بطليموس والفارسي كدليل رمزي لتبعية وظيفية؛ إنه إذن إعداد مؤقت يسمح بالتوصل إلى صيغة لقانون يحدد هذه التبعية. لكن على حين أن هذا النموذج الأخير أكثر ثراء على الصعيد المعرفي، فقد اتضح أن النموذج الأول هو الأكثر غزارة رياضياً. على سبيل المثال فإن نموذج الفارسي أكثر ثراء على مستوى مبحث العلوم من نموذج بن سهل، ويشير هذا المعنى إلى الدخول إلى طبيعة العلاقات الجبرية، كما يشير إلى أن التقريب والمعرفة التقريبية يعدان حالياً قيماً إيجابية، ويرتبط هذا المكسب بشدة بمصادر المضمون الطبيعي للنموذج وهي فقيرة في نموذج ابن سهل. وقد استطاع ابن الهيثم أكثر من مرة تدعيم الأطروحة التي تصبح المعرفة بمقتضاها تقريبية بالضرورة، كما أكد أن هذا التوجه يجب أن يعترف به لكي يصبح معالجة الظاهرة رياضياً أمراً ممكناً معارضاً بذلك عالم الرياضيات إبراهيم بن سنان.

وفيما يتعلق بالثراء الرياضي لنماذج علماء انعكاس الضوء وعلماء انكسار الضوء والمعروفة من قبل في عهد أرشميدس، فإنها ستؤتي ثمارها في القرن العاشر، وكذلك في القرن السابع عشر في تنمية هندسة المخروطيات. إلا أن هذا ليس هو المكسب الرياضي الوحيد من هذا التقليد، وسوف أبرز باختصار شديد المكسب الثاني. أريد أن أتحدث عن مساعدة فعالة أو نظرية على الأقل لعلم البصريات، وذلك بهدف معرفة الخواص الإسقاطية للأشكال. إن استخدام خواص علم البصريات من أجل فهم الموضوعات الرياضية كما هو الحال في النموذج الثالث للتداخل بين علمي البصريات والرياضيات في العلمين اليوناني والعربي، وهو الذي التزمت به هنا.

هذا البحث الذي لم يفتن له أحد من مؤرخي العصر الذي نهتم به هنا نجده في القرن العاشر عند بن سهل. إن علماء الرياضيات أمثال السجاني والكوهي والسيجزي وابن سهل نفسه وآخرين استخدموا دراسة نموذج الإسقاطات، وهذا مرتبط بالبحث عن الأدوات



الفلكية (الاسطرلاب والساعة الشمسية) منذ القرن الحادى عشر، وفى الثلث الأخير من القرن العاشر اكتسب هذا النموذج استقلالية معينة بالنسبة لجذوره الأصلية ليصبح هو نفسه أحد مباحث الهندسة. ولكن علم البصريات كان حاضرا دائما، وبوجه خاص فى مجال دراسة خطوط الساعات، وعندما تفكر فى استخدام علم البصريات كوسيلة للهندسة فإن ذلك يمثل خطوة جديدة. وسأخذ مثالين معاصرين؛ فالسجزي يبحث عن الرسم المتصل للقطع الإهليلجى. ومن بين النماذج المختلفة اتبع السجزي ذلك النموذج الخاص بإسقاط الدائرة بواسطة أشعة شمسية.

إذن يكفى أخذ حلقة وسطح مستوى، وأن نعو الحلقة فى الهواء باتجاه الشمس تبعا لأى زاوية، ولكن بدون أن تكون موازية للسطح. وبنفس الطريقة، قام الكوهى المعاصر للسجزي باستدعاء طريقة بصرية أيضا، ولكن من أجل الحصول على القطع الزائد عن محيط نصف دائرة ويثبت لعبة ورقية على مركز الدائرة، عموديا على سطح الدائرة، وسطح آخر عمودى على هذا السطح. يسقط فرع القطع الزائد عن طريق الإسقاط المخروطى لقمة اللعبة الورقية على السطح العمودى لسطح الدائرة. وهكذا، عندما يرسم مصدر الضوء نصف المحيط، تكون الأشعة سطحا مخروطيا لقمة اللعبة ويقطع السطح العمودى لسطح الدائرة متابعا لفرع القطع الزائد. ونحصل على الفرع الآخر بنفس الطريقة عن طريق نصف المحيط الآخر.

وهناك أمثلة متعلقة بعمل الرياضيات والبصريات حددت اتجاه تاريخ علم البصريات، منذ هندسة الرؤية عند إقليدس وحتى تكون علمى الرياضيات والفيزياء، وتبعاً لصيغة بن الهيثم منذ تطبيق الهندسة للمعطيات المباشرة للرؤية حتى إعداد نظرية امتداد الضوء تركيباً ودالياً وهى النظرية التى وضعت وفقاً لمعطيات علم الهندسة.

لقد تحدثنا من قبل عن هذه التطبيقات. وعن طريق الأمثلة المعروضة، كنا نود أن نوضح أن هذا العقل المعرفى متعدد الأشكال سواء بشكل تعاقبى أم تزامنى. فى هذه الحالة فإن هذه التعددية التى كشف التاريخ عنها تجبرنا بدورنا على أن نعود للتاريخ مرة أخرى لكى نسأله ونبحث فيه عن الشروط والظروف التى جعلت هذه الأمثال المعروفة ممكنة فى وقتها.

والواقع أنه يجب التخلّى عن التصنيف السائد للعلوم والذى يفصل الأنظمة المعرفية للعلوم المختلفة بتمييز تاريخها عن طريق حدود صارمة هى وليدة نظرة تاريخية أو

أيدولوجية مسبقة. ألم نر أن تاريخ علم البصريات وعلم الرياضيات الذين يحافظان على إقامة روابط عميقة وثابتة، هما أيضا متضامنين في تاريخ الأدوات المصنعة أيضا؟ يجب علينا أيضا أن نتخلى عن التحقيقات الزمنية التي تحدد هذه التواريخ.

وهكذا فإن الأسئلة التي برزت من خلال البحث الحديث حول تاريخ علمي الرياضيات والبصريات التقليديين، والتي تعلم علماء التاريخ بعض اتجاهات البحث، هذه الأمثلة تطرح عليهم أيضا التحديات التي ينبغي تذليلها تاريخيا ونظريا وأيدولوجيا.

# محتويات الكتاب

● إهداء..... ٣

● المقدمة..... ٥

● القسم الأول: الموقف من التراث..... ١٣

○ التنوير والتأصيل: قراءة في بعض أعمال حسن حنفي — د. السيد ولد أباه... ١٥

○ التراث والتجديد ملاحظات أولية ————— د. علي مبروك... ٣١

○ حسن حنفي بين العقائد وعلم العقائد — أ. د. عبد المعطي محمد بيومي... ٤١

○ مقاربة بين التراث والتجديد ونقد العقل العربي — أ. أحمد محمد سالم... ٨١

○ الحداثة والتجديد: دراسة مقارنة ————— د. إبراهيم موسى... ١٠٧

○ مشروع حسن حنفي للتراث ————— أ. محمد جمعة... ١١٣

● القسم الثاني: الموقف من الغرب..... ١٤٥

○ الاستغراب: جذوره ومشكلاته ————— د. يوسف زيدان... ١٤٧

○ المشروع الحضاري عند حسن حنفي ————— أ. محمود أمين العالم... ١٦١

○ جدل الأنا والآخر في مشروع التراث والتجديد — د. يمني الغولي... ١٧٩

○ دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب ————— د. مهدي عبد العافظ... ١٩٥

○ قراءة مختلفة لعلم الاستغراب ————— أ. د. صلاح قنصرة... ٢١٥

○ التغيير والثورة: قراءة في مفهوم حنفي للماركسية — د. أنور منيث... ٢٢٣

● القسم الثالث: الموقف من الواقع ..... ٢٢٩

○ عقلانية حسن حنفي ومكانته ..... د. علي حسين الجابري ٢٤١

○ مشكل مصر بين الشرعي (الديني) والمدني ..... أ. د. عبد المنعم تليمة ... ٢٦١

○ الحاكمية لله. حوار مع الدكتور حسن حنفي ..... د. عصمت سيف الدولة ... ٢٧٢

○ هوامش على علم الاجتماع الجديد ..... د. علا مصطفى أنور ..... ٢٩٧

○ وقائع الإبداع خارج الفلسفة ..... د. فاضل الأسود ..... ٢٠٥

○ الإنسان والقضية مقابلات لما تكتمل ..... أ. د. حسين عبد القادر ..... ٣١٧

○ حسن حنفي ونقاده ..... د. أحمد عبد العليم عطية ..... ٣٣١

● ملحق ..... ٣٥٥

○ المعاني الفلسفية للفظ العربي ..... أ. د. عبد القادر بشتة ..... ٣٥٧

○ علم الرياضيات وعلم البصريات ..... أ. د. رشمي راشد ..... ٣٧٢















# جدل الأنا والآخر

■ إن هذا الكتاب «حول الأنا والآخر : قراءة فلسفية وسياسية في فكر حسن حنفي» لمناقشة ما طرحه د. حنفي من أطروحات أثارت ولا زالت تثير الجدل، بل المعارك الفكرية، يعنى أن اختيارنا منصب على طرح القضايا المثارة في الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة، فليس حسن حنفي مفكراً أكاديمياً أو أستاذاً جامعياً فقط، لكنه مفكر صاحب رؤية تثير من الاختلاف والحوار والجدل أكثر من الاتفاق أو تقديم حلول نهائية حاسمة. وهذا الحوار والجدل يثرى نقاشنا الفلسفي.

إن حنفي بكتابات وحركته طرح الكثير من القضايا التي أثارت العديد من نقاط الاختلاف بينه وبين مفكرين ينتمون إلى تيارات فلسفية متباينة مما جعلنا نطرح سؤالاً أساسياً تواكب مع رغبتنا في تكريم حنفي تكريماً فلسفياً بمناسبة بلوغه العام الستينى فبراير ١٩٩٥، والسؤال هو كيف يكون التكريم الحقيقي لمفكر وأفكاره؟ السؤال عن الكيفية والمنهج انطلق من تفكيرنا في الطريقة التي نراها أنسب في التعامل مع المفكرين، ليس الدح والتقريظ والمجاملة والدفاع، فهذه الوسيلة يقوم بها الاتباع وتسبب إلى المفكر القادر من وجهة نظرنا على بيان أفكاره وإيصالها للناس والدفاع عنها. ولسنا أتباعاً لحنفي رغم أن بعضنا من تلاميذه وحواريه ومحاوريه، وتشهد مجالسنا العلمية جدلاً ونقداً وهجوماً على بعض ما يطرحه قد يكون أكثر حدة من كثير مما وجه إليه من نقد، وهو بالتالي كمفكر عربي معاصر يمتلك أدواته ويمتلك القدرة على التعامل بها، وهو أقدر من أى فرد آخر على طرح قضاياها والدفاع عنها. ومن يتابع سيمانر الاثنين بقسم الفلسفة بأداب القاهرة، يدرك ذلك جيداً. إننا في العملية الجادة، الحوار المعرفى المستنير، نقد الجيل الباحثين للأستاذ. وهذا النقد العلمى يختلف عن الرفض والتكفير والاستبعاد الذى كاد أن يصبح سبباً لبعض من يرفضون الفكر والحوار فيلجئون إلى التفكير وليس مهمتنا هنا الرد على هؤلاء.

KAMEL GRAPHICS

Bibliotheca Alexandrina



0215349

مكتبة الإسكندرية